

الشرح لأبي عبد الله

الشيخ أبي جعفر

في علم الطب



للشيخ أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي
وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي



الاستبصار في التنبؤ بها

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا

الجزء الثاني

في علم الطبعة

مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

وسمع الشرح للعلاء وطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي

شربلا - قم

قطب الدين رازى، محمد بن محمد، - ٧٧٦ ق. شارح
الاشارات و التنبهات / لا بى على حسين بن عبدالله بن سينا؛ مع الشرح لنصيرالدين
محمد بن محمد بن الحسن الطوسى و شرح الشرح لقطب الدين محمد بن محمد بن ابنى
جعفر الرازى. - قم: نشر البلاغة، ١٣٩٣.

ج ٣

..... ريال

الدورة. ٧-٢-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما

عربی.

عنوان عطف: شرح الاشارات.

این کتاب توسط ناشران متفاوت در سالهای مختلف منتشر گردیده است.

چاپ اول ناشر: ١٣٨٣.

مندرجات: ج ١ فى علم المنطق. - ج ٢. فى علم الطبيعة. - ج ٣. فى علم ما قبل علم

الطبيعة.

١. ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ ق. الاشارات و التنبهات - نقد و تفسير.

٢. نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. شرح الاشارات و التنبهات - نقد و

تفسير.

٣. فلسفه اسلامى - متون قديمى تا قرن ١٤. الف. ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ ق.

الاشارات و التنبهات. شرح. ب. نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. شرح

الاشارات و التنبهات. شرح. ج. عنوان. د. عنوان: الاشارات و التنبهات. شرح. ه. عنوان:

شرح الاشارات و التنبهات. شرح. و. عنوان: شرح الاشارات.

١٨٩/١

BBR ٤١٥ / ق٦

١٣٨٣

الأشارات و التنبهات (ج ٢)

المؤلف: الشيخ الرئيس، ابن سينا

الناشر: النشر البلاغة - قم - سوق القدس - ٣٧٧٤١٠٢٢ ☎

الطبعة: الثانية

تاريخ الطبع: ١٤٣٥

الكمية: ١٠٠٠

المطبعة: القدس - قم

الدورة ٧-٢-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

المجلد الأول ١-٤-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من أتقن كل شيء ، وله الخلق و الأمر تبارك
الله رب العالمين ، تعاصر عن الإحاطة بعظمته العقول ، وتحير
في لطائف آياته الأفكار ، نحمده حمداً نطلب به وجهه
ذی الجلال والإكرام، ونشكره شكر أنستوجب به مزيد الإفضال
والإنعام ، ونصلي ونسلم على من ارتضاه لسره وأرسله بكتاب
الحكمة إلى عباده ، وعلى آله الذين بهم تلا لأوجه الحق
واضمحل دجى الباطل .

و بعد فيقول الامام الأجل الأفاضل المحقق الحكيم
ناصر الإسلام و المسلمين نصير الملة والدين أبو جعفر محمد
ابن محمد بن الحسن الطوسي رفع الله درجته :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ :

*(هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بهامن تيسر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق . وأنا أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما أشرطه في آخر هذه الإشارات) *

أقول : أعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والالهي لا تخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم إذ لوهم يعارض العقل في مآخذهما ، والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ، ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان ، والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للمفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوسوس العادية فإن من تيسر إلا استبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً وإلا فقد خسر خسراً مبيناً لأن الفائز بهما متركب إلى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس ، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم أراذل الخلق ، ولذلك وصي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ ، وأمر بالضن به كل الضن . وأنا أسأل الله الإصابة في البيان ، والعصمة عن الخطأ والطغيان ، وأشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتقده فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد . والله المستعان وعليه التكلان .

قوله :

*(النمط الأول في تجوهر الأجسام) *

أقول : قال الفاضل الشارح : النهج : الطريق الواضح . والنمط : ضرب من البسط . وإنما وسم أبواب المنطق بالنهج ، وأبواب هذين العلمين بالنمط لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم فكانت أبوابه أنهاجاً ، وهذه مقصودة بذاتها فكانت أنماطاً ، وقال : الجوهر يطلق على الموجود لافي موضوع ، ^(١) وعلى حقيقة الشيء وذاته . والتجوهر بالمعنى الأول صيرورة الشيء جوهرأ ، وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول لأنها ليست مما لا يكون جوهرأ فيصير جوهرأ ؛ بل هو الثاني فإن المطلوب تحقق حقيقتها أي مركبة من أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة ؟ واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث ^(٢) بعضها طبيعية وبعضها فلسفية ، وذلك لأن

(١) قوله « و الجوهر يطلق على الموجود لافي موضوع » : وهي هنا اشكال : وهو ان يقال معنى الصيرورة إما أن يعتبر في مفهوم التجوهر أولاً ، فان يعتبر فيجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع ، وإن اعتبر فلا يجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق فيصير حقائق . و الجواب : أنه لا شك أن معنى التجوهر هو صيرورة الشيء جوهرأ لكن الجوهر إن اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع لا يمكن ان يؤخذ التجوهر على انه حقيقة في معناه اعنى الصيرورة والالزم صيرورة الشيء جوهرأ بعد مالم يكن و هو محال لان اتصاف الشيء بمفهوم لفظ الحقيقة بعد مالم يكن متصفاً به محال ، ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان مهية الجسم بانه مركب من المادة والصورة وتمنون الفصل بمالم يكن مقصوداً فيه غير سائغ . و أما إن اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يغلو اما أن يكون اخذ التجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة بعد مالم يكن محال أو على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة و بيان ذلك وهذا صحيح ومناسب لما هو المقصود من وضع النمط اعنى تحقق حقيقة الجسم الذي هو موضوع علم الطبيعي فوجب العمل عليه و من هذا يعلم تزييف ما قيل أن الوجه في هذا المقام أن الجسم الذي يشته التكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة هو عرض عند المصنف والجسم الجوهرى معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهرأ . م

(٢) قوله « و اعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث » الشيخ يتكلم اولاً في هذا النمط في ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التي لا تتجزى ، ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم بشرع في بيان احوالهما وفي اثناء بيانها يثبت تناهى الابعاد . والبحث من الاجزاء التي لا تتجزى وعن تناهى الابعاد طبعى ، وعن اثبات المادة والصورة الهى فقد خلط الباحث الطبيعية بالمباحث الالهية ، وانا خلط لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدء بالطبيعات فان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل ، والطبيعى علم يتملن بالاحسوسات التي هي اقرب الينا ، وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه

المعلم الأول ابتداءً في تعليمه بالطبيعات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، وختم بالفلسفات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات . وما كان موضوع الطبيعات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبنى عليها العلم مصادرات فيه ، ومسائل من الفلسفة الأولى ، وكانت هي أيضاً في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية كنفى الجزء الذي لا يتجزى ، وتناهي

فقدم الطبيعي فلا بد من تحقيق مهية المؤلف من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان أحوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم إنه هو المركب من المادة والصورة وسيجيء بيانها في علم آخر يكون ذلك دفعة للمتعلم في أول الأمر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل ، ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقفاً على نفى الجزء الذي لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما ينحل إليه المقاصد لان المقصد أولاً هو تحقيق الجسم ، ثم اثبات المادة والصورة ، ثم نفى الجزء الذي لا يتجزى ، وإماثنا هي الابعاد فهو اننا يتوقف عليه بعض أحوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجيء فلماذا أورده في انتهاء الكلام . ثم ان ههنا مباحث : الأول أن التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لا سبيل إلى معرفة أمور ذوات المبادئ إلا بعد الوقوف على مبادئها والمحسوسات على الإطلاق مبادئ . ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادئ ، فالمبادئ أربع المادة ، والصورة ، والفاعل ، والغاية . والزائد فيها عدم استعني به عدم شيء مما شأنه ان يكون ذلك الشيء . وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الأولى من طبيعات الشفاء . والثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقاً بل من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون ، ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح وبحرض فليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض من علم الطب . فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون . الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل للفلسفة الأولى أما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسألة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحالة ان يطلب له ثبوت شيء ، ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه ولو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسألة من المسائل توقف الشيء على نفسه وإنه محال ، ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن أحوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت : هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مباحث العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة مهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة و

الأبعاد والشيخ أراد أن يبتدىء بالطبيعيّات أيضاً ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر المقتضية لتحجير المتعلم فإلزامه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بآليات المادة والصورة وأحوالهما أولاً ، ولما قصدتها لزمه أن يبين ما يبتنى تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزى لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده الذى لا يبتنى على مسألة تقتضى حوالة أخرى ، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملاً على مباحث مختلفة من العلمين . وقبل

أما على سائر أحوالهما فلا . فنقول : العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصوراً وتصديقاً كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التى بينهما وذلك ظاهر . وأما انها مسائل الإلهى فلانها أحوال لا يحتاج إلى المادة فى الوجود فان البحث هناك إما عن وجود المادة والصورة أو عن تلازمها وتشخيصها ولكل ذلك غنى عن المادة . الرابع أن نفى الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الأبعاد من مسائل الطبيعى أما نفى الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من أعراض الجسم الطبيعى ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة للاجزاء التى هى اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم إلا إلى الاجسام ، وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى ويكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء . وأما تناهى الأبعاد فلان الأبعاد المتناهية أعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر . لا يقال : غاية ما فى هذا الباب ان التجزئة والتناهى من عوارض الجسم لكن لا يكفى هذا بل يجب مع ذلك أن يتبين أنه عارض له من جهة الحركة والسكون . لانا نقول : المراد بجهة التغيير والحركة خروج المادة من القوة إلى الفعل على ما أشار إليه الشيخ حيث قال : ونعنى بالحركة ههنا كل خروج من القوة إلى الفعل فى مادة فبحث الطبيعى انما هو فى احوال يعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضع ذلك استقرارك المباحث الطبيعية بحثاً بحثاً ، والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى ومن تنهى الأبعاد أحدهما البحث من تنهى الجسم ولا تنهايه فى الانقسام والصفر ، والاخر بحث عن تنهايه ولا تنهايه فى العظم ، والتناهى واللاتناهى انما يعرضان الجسم من جهة المادة أما النهاية فيظهر مما سيجى . وأما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقاً بل عدم النهاية عما عن شأنه ان يكون متناهياً . فان قلت : لو كان كذلك لكان علم الطب و نحوه من الاجزاء الطبيعية لامن جزئياته لانها باحثة عن أحوال لا يعرض الجسم الطبيعى الا من جهة المادة فنقول : نعم كذلك الا أن الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة لالى ان تلك الجهة هى جهة الصحة والمرض اوجهة الشكل أو غير ذلك بخلاف علم الطب و علم الهيئة وغيرهما فانهما ينظران الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الإلهى يبحث عن أحوال لا يتوقف الا على جهة الوجود لا على أن يصير موضوعاً طبيعياً أو رياضياً أو خلقياً وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال يتوقف على تلك الوجودات الخاصة . م

الخوض في المقصود نقول : الجسم يقال بالإشتراك على الطبيعي^(١) المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض و

(١) قوله « الجسم يقال بالإشتراك على الطبيعي » : الجسم مقول بالإشتراك على الأمرين : أحدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول ، وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ، وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق . و إنما قال يمكن أن يفرض ولم يقل يوجد لأن تلك الأبعاد ليس يجب أن يكون موجودة فيه بالفعل كما في الكره والاسطوانة ، وإن وجدت فيه كما في المربع فليست الجسمية بحسب تلك الأبعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك أنه يفرض فيه أبعاد معينة محدودة إلى غايات وإطراف معينة فالجسمية ليست باعتبار تلك الأبعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل وربما يزول ويتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها ، إنما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض أبعاد مطلقة لا يتبدل أصلاً وإن تبدلت الأبعاد المعينة . وإيراد عبارة الامكان لأن مناط الجسمية ليس فرض أبعاد بالفعل حتى يخرج الأجسام عن الجسمية بأن لا يفرض فيه الأبعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض . وإن لم يفرض فيه أصلاً .

فقوله يفرض فيه الأبعاد الثلاث أن أودبه أبعاد ثلاث مطلقة كالتعريف باللام مستدرك ، وإن أراد به الأبعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا لا نجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء . وإن استعملها في مواضع عديدة المنكرة . إذا عرفت هذا فنقول : قولنا جوهر كالجنس يشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاث كالفصل يخرج ما في الجواهر . وقيل قيد الثلاث احترازاً عن السطح فإنه يمكن أن يفرض بعدان متقاطعان لا الثلاث . و برد عليه أن السطح خرج بالجواهر ، ويمكن أن يقال المتكلمون ذهبوا إلى أن الجسم مركب من السطوح و السطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقاط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرراً ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك وإن السطح عرض أريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير أنه جوهر فاحتراز عن السطح بذلك القيد على التنزل ، وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاث فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل و بقوله له الأبعاد الثلاث الخط والسطح والزمان وليس المراد بالأبعاد الثلاث الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فإن التركيب يدل على أن الجسم التعليمي مشتمل على الأبعاد الثلاث ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لأن التعليمي سار فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي وهذا خلف ؛ بل المراد الامتدادات في الجهات الثلاث فإن الجسم التعليمي وإن كان امتداداً واحداً سائراً في الجهات لكنه له باعتبار كل جهة امتداد فتكون له امتدادات ثلاث باعتبارات ثلاث في جهات ثلاث و إلى هذا أشار بعض أهل التحقيق بقوله ومن علامات الطبيعي أن يفرض فيه أبعاد ثلاث يعني الخطوط المتوهمه لا الاستعدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل أما لازماً كما في الأفلاك أو غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها وإنما لم يعرف الجسم الطبيعي بالأبعاد بهذا المعنى لأنها هي الكمية التي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لأن حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلاث ، وتوضيحه أن حشوماً بين السطوح فإنه ينتهي في أي جهة بالسطح ولا شك أن الجسم المربع مثلاً قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية حالة بالجسم التعليمي متناهية بالسطوح حتى أن الموجود فيما بين السطوح أمران أحدهما الجسم الطبيعي و ثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فإنه لا مزيد على هذا التقرير .

العمق ، وعلى التعليمي ، وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاثة ، والمراد ههنا هو الأول فإنه موضوع العلم الطبيعي ، وقد زيف الفاضل الشارح هذه المذكور^(١) بوجهين أما أولاً فإن الجوهر ليس جنساً لما تحته وأحال يئانه على سائر كتبه ، وأما ثانياً فإن قابلية الأبعاد ليست فصلاً لأنها لو كانت وجودية لكانت عرضاً إذ هي نسبة ما ، ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها ، وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض . والجواب عن الأول أنه إنما أبطل كون الجوهر جنساً في كتبه بأن أخذ مكان الجوهر الموجود لاني موضوع ، وأبطل كونه جنساً . وهو لازم من لوازم

(١) قوله « وقد زيف الفاضل الشارح هذه المذكور » اعلم أن اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حداً للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء : المشهور فيما بين القوم أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس ممناه أن الجسم ما يوجد فيه أبعاد ثلاث بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم أنه هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاث متقاطعة . هذه عبارته . ولا شك أن معنى الرسم لا يكون حداً ثم إن الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاث أهم من أن يكون جسماً طبيعياً أو تعليمياً فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ، ومن قواعدهم أن كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المهيبة المركبة منهما اعتبارية لاحقيقية ، فلو كان هذا التعريف حداً يلزم أن يكون مهيبة الجسم الطبيعي اعتبارية لاحقيقية وإنه محال وأى ذى قدم في العلم يزعم أن الجسبية الحقيقية إنما حقيقتها بتحصل بحسب أبعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم أرادوا أن يميزوا تحرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لأفراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه وأما الشارح فقد تصدى للباحثة على التنزل ، وتقرير جوابه عن الأول أنه إنما أبطل جنسية الجوهر لانه قال الجوهر هو الموجود لاني موضوع ، والموجود لاني موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنساً لكان واجب الوجود مركباً من الجنس الفصل وأنه محال . وهذا فاسد لان الموجود لاني موضوع ليس بمهيبة الجوهر بل لازم لها ، ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم ، وعن الثاني ان الفصل يجب أن يكون محمولاً بالمواطاة على المهيبة المحدودة والقابلية ليست محمولة بالمواطاة على الجوهر فهو لا يكون فصلاً بل الفصل هو القابل للأبعاد وهو شيء مامن شأنه قبول الأبعاد وفيه نظر : أما الجواب الأول فلان الامام لم يحصر إبطال الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه آخر . منها أنه لو كان الجوهر جنساً لكان الانواع التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول ، وتلك الفصول ان كانت اعراضاً تقوم الجوهر بالعرض ، وان كانت جواهرراً اندرجت تحت الجوهر فيحتاج إلى فصول آخر وليتسلسل . وجوابه اننا لانسلم احتياج تلك الفصول إلى فصول آخر وإنما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع ؛ بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق . ومنها أنا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلاثة الاستغناء من الموضوع ، وكون مهيته غلة لذلك الاستغناء ، والمهيبة التي عرضت لها هذه العملية . فان فسرنا

الجوهر ، ولا شك في أن لازم الجنس لا يكون جنسا . وعن الثاني أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلا وهي ليست بفصل لأنها لا تحمل على الجسم ؛ بل الفصل هو القابل للأبعاد المحمول على الجسم ، وهو شيء ما من شأنه قبول الأبعاد . فظهر أنه في هذا التزييف مغالط . ثم أفاد أن الجسم إما أن يكون مؤلفاً ^(١) من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسيرير ، وإما مفرداً ولا شك في أنه قابل للأقسام ، ولا يخلو إما أن يكون

الجهرية بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عديمين وخارجين عن المية وكذلك ان فسرنا بالثالث لاحتمال أن يكون المشترك في هذه العملية مختلفة في المية مع أن أدنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان المية التي يقال عليها الجوهر اما أن يكون بسيطة او مركبة وأيا ما كان لا يكون الجوهر جنسا أما اذا كانت بسيطة فظاهر ، واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جواهرأ يتركب الجوهر من العرض ، وان كانت جواهرأ لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها . وجوابه أنه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء الميات أن لا يكون جنسا لها وهو واضح . وأما الجواب الثاني ففيه امور : الاول أن القابل للأبعاد لو كان فصلا لكان مبدءاً أعنى قابلية الأبعاد جزءاً للجسم وليس كذلك بل هي عرض كما ذكره الامام ، وبعبارة اخرى القابل للأبعاد مأخوذ من قبول الأبعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كالكتاب المأخوذ من الكتابة والضاحك المأخوذ من الضحك لا يقال : ليس المراد أن القابل فصل بل المراد أن مبدء القابل فصل أعنى ذات التي من شأنها قبول الأبعاد كما يقال الناطق فصل مع أن الفصل ليس هو الناطق بل مبدءه وهو الجوهر الذي من شأنه النطق . لانا نقول : اولا هذا اعتراف بان القابل للأبعاد ليس بفصل . وهو المطلوب ، وثانياً الذات التي عن شأنها قبول الأبعاد وهو ذات الجسم أو هيولى وأيا ما كان فهو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلان الفصل ليس هو بل جزؤه ، واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم . الثاني ان أراد بقوله ان القابل للأبعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعاً لان مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن الجسم ، وان أراد به أن ماصدق عليه فصل فمصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس الحدود او أفراده فهي ليست بفصول الثالث قوله اى شيء من شأنه الأبعاد الثلاثة ، الفصل هناك اما مفهوم الشيء فليس كذلك لانه من الامور العامة ، او من شأنه قبول الأبعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الأبعاد عرض لا يكون مبدءاً للفصل . م

(١) قوله « ثم أفاد ان الجسم اما يكون مؤلفاً » لما تبين ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم وهل هي مركبة من الجواهر المفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع ، ومعلوم في علم النظر ان تحرير محل النزاع بامرين : أحدهما ايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح ، والاخر تعديد الاقوال الواقعة في البحث ، ولما كان لفظة الجسم مشتركة بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادة و الصورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ، ثم لما كان الجسم متواط على

جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه ، أولا يكون ، وعلى التقديرين فإما أن يكون متناهية ، أو غير متناهية . قال : فهمينا احتمالات أربعة أو لها كون الجسم متألّفاً من أجزاء لاتتجزّى متناهية وهى ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من

الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا فى المركب بل فى المفرد حرره بذلك فاذا زال الابهام الذى فى صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى أعنى بسبب اشتراك اللفظى والتواطى ، ثم شرع فى تحرير الاقوال حتى يقضى وتره من تحرير محل النزاع . هذا هو الضبط . وفى حصر المذاهب فى الاربعة كلام لان هيهنا ستة اقسام : اذ الجسم إما أن يكون فيه اجزاء بالفعل أو بالقوة فان لم يكن فيه اجزاء بالفعل أصلا فاما أن يكون الاجزاء بالقوة متناهية أو غير متناهية والاول مذهب الشهرستانى ، والثانى مذهب الحكماء ، وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما أن يكون تلك الاجزاء متمتعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت متمتعة الانقسام فلا يخلو اما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين ، أولا تكون متناهية وهو مذهب النظام ، وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لم يخلو اما أن يكون تلك الاجزاء أجساما صغارا وهو مذهب ذى مقراطيس ، أولا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم ، فان من الناس من قال بتركيب الجسم من السطوح وبتركيبها من الخطوط بالفعل فالحصر فى المذاهب الاربعة فاسد ، فان مالا تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه إما أن لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلا بالفعل أولا يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل . ويمكن التفصى من هذا المقام بان القائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة منهم الاشاعرة وهم القائلون بان المركب من جوهرين جسم ، وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفرد لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجوهر على سمت فيكون خطا ، ثم يتركب الخطوط فيكون سطحا ، ثم يتركب السطوح فيكون جسما فهذا ليس قولاً سادسا اذ لا يقول واحد بان الجسم متالف من السطوح والخطوط وهى مقادير واعراض وذلك ظاهر ، واما مذهب ذى مقراطيس فهو ليس فى الجسم المفرد والكلام فى الجسم المفرد . نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط أعنى الذى لا ينقسم أصلا الى اجسام مختلفة الطبائع كما فعله الامام فى الملخص وفى المباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا ، وورد السؤال عليه . فلا بد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان جميع الانقسامات حاصلة بالفعل ، وإما أن يكون جميع الانقسامات حاصلة بالقوة ، وإما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل فيه وبعضها بالقوة وهو مذهب ذى مقراطيس ، واعلم أن معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل الانقسامات غير متناهية ليس أنه يمكن خروج تلك الاقسام الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد أنه من شأنه وفى قوته أن ينقسم دائما ولا ينتهى انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون إن البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع أنهم أحالوا وجود الامور الغير المتناهية فليس يعنون به الا أن قدرته تعالى لا ينتهى إلى حد لا يكون قادراً عليه فليفهم من فاعلية البارى تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام إلى الاجزاء ٢٠

المحدثين ، وثانيها كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزئ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ، وثالثها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سمّاه بالماهيح والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجواهر الفرد ، ورابعها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يثبته . وأمّا الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه إن شاء الله تعالى .

قال :

﴿ وهم وإشارة ﴾

قال الفاضل الشارح : إنّ الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل ، أو السؤال الباطل ، وذلك لأنّ العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم بإبائه فتسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبّب باسم السبب مجازاً ، وقد مرّ أنّه يسمّى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان بالإشارة ، والفصل المشتمل على حكم يكفي في إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه . ولمّا أراد في هذا الفصل إبطال الرأى الأوّل من المذكورة فعبّر عنه بالوهم ، وعن إبطاله بالإشارة .

قوله :

﴿ ومن الناس من يظن ^(١) أن كلّ جسم ذو مفصل ﴾

(١) قوله « ومن الناس من يظن » لما كان مذهب الشيخ أن الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل فكان هذا المذهب منافياً لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش فلهذا بدء بإبطاله ، وتقرير مذهبهم أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وإنما هو متصل في الحس وأما في الحقيقة فهو ذو أجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم إلا إلى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون إن الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم إلى الأجزاء كيف ما يورد القسمة . وهيئنا سؤالاً أن الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن إما من قبل الشيخ وهو باطل لأنه لم يعتقد هذا المذهب راجحاً ولأنه ما استند الظن إلى نفسه ، و أما من قبل أصحابه وهو أيضاً باطل لأن هذا المذهب عندهم مجزوم به واجزم بنافي الظن ، و جوابه أن الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد هيئنا وقد مر في المنطق . الثاني أن هؤلاء القوم لا يذهبون إلا إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا يتجزئ نعم مذهبه هذا يستلزم أن يكون في

فقوله «كل جسم ذو مفاصل ، قضية ، والجسم هو الطبيعي المذكور ، والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع بأعيانها عند مثبتتي الجزء لا يمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها ، شبهها بمفاصل الحيوان وسمها باسمها . قوله :

*) تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام ، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الإقسام لا كسرا ، ولا قطعاً ، ولا وهماً وفرضاً ، وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس *)

أقول : ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة أولها أنها ليست بأجسام ، والثاني أن الأجسام تتألف منها ، والثالث أنها لا تقبل الإقسام أصلاً ، والرابع أن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس . وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأي أورد الأول منها تقريراً لمذهبهم ، والباقية تمهيداً لما يناقضهم به على ما ينبغي أن يفعله ناقضو الأوضاع ، وفي الحكم الثالث أشار إلى وجوه الأقسامات الممكنة وهي ثلاثة

الجسم مواضع ينفصل عندها الاجسام وهي المفاصل فأخذ الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد أن قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل ، وطريق البرهان وان كان على الشيخ تحقيق الحق ببعض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر ، وانما سلك طريق الجدل في أول الامر لوجهين : أما أولاً فللمتنبيه على خذلان مذهبهم وحفاوة مطلبهم حتى انهم بانفسهم ذاهبون باقوايل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به . وأما ثانياً فلا رادة ازاله هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن الحكم اذا ترقى مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ، واما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشاً ربما يمنع من التصديق بالمقدمات سلك بهم طريق الجدل و وضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان ، وقد كان دأب الحكماء ، في ماسلف إذا حاووا تهديد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشهر لا برأيه التخييل ، ثم الخطابة حتى يجدي الظن بالمطلوب ، ثم الجدل للاتناع والالزام ، وهدت اتمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق أعنى البراهين القاطعة ، ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل في أمثال هذا المطلوب بدء الشيخ بسلوك طريق الجدل و وضع احكاماً بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثنتان : الاول أن الجسم ينقسم الى أجزاء غير أجسام ، وبيان لزومه لدعويهم أنه لو انقسم الى أجزاء هي اجسام لانقسم الى أجزاء تنقسم وهو مغالف لما يدعون . الثاني أن تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام وذلك ظاهر للزوم . وأما الذي لا يلزم

وذلك لأن الأجسام إما أن تقبل الإنفكاك والتشكّل بعسر كالأشياء الصلبة أو بسهولة كالأشياء اللينة ، وإما أن لا تقبل كالفلك عند الحكماء . وقد ينقسم الأول بالكسر ، والثاني بالقطع ، والثالث بالوهم والفرض . والفائدة في إيراد الفرض أن الوهم ربما يقف إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أولاً ، لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهي ، والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكميات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي . والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً ، وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع ، وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض . والأول أصح لأنه لم يفرّق بين القسم الوهميّة والفرضيّة في موضع من الكتاب .

قوله :

فلاخران فلهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا . واورد الاول منها تقريراً لمذهبهم ، والباقيين تمهيداً للنقض . فان قلت : لم خصم التقرير بالاول والنقض بالبواقى مع أن الكل يفيد تقرير مذهبهم . فنقول : ان الكل وان كان يفيد التقرير إلا أن الاول لبعض التقرير دون النقض ، والبواقى بالعكس ، وهذا على طريقة ما يفعله ناقضو الاوضاع ، والوضع مطلوب الجدلى اما ابطالاً أو اثباتاً ، والجدلى اما ناض الوضع وهو السائل ، واما حافظه وهو الجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه ، وكان عادة القدماء الجدليين أن اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ هبنا ، وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة فظاهر قوله وهي ثلاثة يدل على أن أسباب القسمة منحصرة في الثلاثة إلا أنه جعل فيما يعجز اختلاف عرضين سبباً آخرأ فبين كلاميه منافاة ، وفائدة دخول قد في قوله وقد ينقسم الاول بالكسر أن قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر ، وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظ قد على ذلك ، فالفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة ينفذ فيه والقطع محتاج اليها ، والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انها يؤديان الى الافتراق دون الوهم والفرض ، والفرق بينهما أن الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف أما ان الوهم يقف فلو جهين أحدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها ، وثانيها انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقدر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية ، ولانه لا تدرك الا الامور الحسية وهي متناهية وحينئذ يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة ، واما أن العقل لا يقف فلانه يتناق بالكميات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركاً لها فلا وقوف له في القسمة : م

﴿ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان كذلك^(١) لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره﴾

أقول : هذا ابتداء شروعه في النقض ، وإنما أخذه من الحكم الرابع وبيانه أن الأوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو إما أن لا يلاقي الطرفين أو يلاقيهما ، فإن لا فاهما فإما بالأسر أو لا بالأسر . فهذه أقسام ثلاثة ، والأول ينافي كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقة الأجزاء ، والثاني أيضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس ، وأيضاً يقتضي تداخل الأجزاء وهو محال في نفسه ، ومناقض للحكم الثاني ، ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، والثالث يقتضي التجزئة ، والشيخ لم يذكر القسم الأول والثاني أولاً ، وهما أن لا يلاقي الطرفين أو يداخلهما لأن الخصم لم يذهب إليهما فبادر إلى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله « لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر » وقد تمت بذلك حجته على الخصم ، ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين أعني الأول والثاني فكان نقيضه

(١) قوله « ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان كذلك » هذا بيان لنقضهم ، وتقديره أن الجسم لو كان مركباً من أجزاء لا يتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزئين إما أن يكون ملاقياً للطرفين أو لا يكون فإن لم يكن ملاقياً للطرفين يبطل حکمان من الأحكام : الأول الحكم الثاني وهو تأليف الجسم من الأجزاء لانه ما لم يتلاق الأجزاء لم يتألف بالضرورة ، والثاني الحكم الرابع وهو أن الأوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه إذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس ، وإن كان ملاقياً للطرفين فاما أن يلاقيهما بالأسر أو لا بالأسر فإن لاقيهما بالأسر تبطل ثلاثة أحكام : الأول حجب الأوسط الطرفين عن التماس وهو ظاهر ، الثاني أن تألف الجسم منهما فانه لو تألف الجسم منهما لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقات بالأسر لا توجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التأليف وإليه أشار بقوله « ومناقض للحكم الثاني » ، الثالث أنها لا يقبل الانقسام لان الملاقات بالأسر يقتضي الانقسام وإليه الإشارة بقوله : ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، وإن لم يلاقهما بالأسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس أو الاتصال لان أحد الطرفين حينئذ يلقى من الأوسط شيئاً والآخر يلقى شيئاً آخر منه فيتجزى الأوسط . فتحرير كلام الشيخ أنه على تقدير أن الأوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب أن يكون الأوسط ملاقياً للطرفين لا بالأسر إذ على ذلك التقدير أحد الأقسام الثلاثة لازم ، والقسم الأول والثاني منتفیان يساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزئة وعند هذا تم النقض . ثم إنه حيث لم ينع

قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقي من الأوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالأسر ، ثم ترك الأول لأن إحالته أظهر ، وصرح برفع الثاني بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره » وإنما خصه بالذكر لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب ، وإنما رجع إلى إثبات القسم الثالث مع أن المناقضة قد تمت لأنه لا يريد الإقتصار على نقض الحكم بل يقصد إبطال هذا الرأي في نفس الأمر فالواجب عليه أن يبطل جميع الإحتمالات وإن لم يذهب إليها ذاهب .

قوله :

« وأنه بحيث لوجود مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أوحيزهما أو ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بد من أن ينفذ فيه »

أقول : يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره أولاً باتحاد المكانين والحيزين . واعلم أن المكان عند القائمين بالجزء غير الحيز وذلك لأن المكان

بهذا القدر لما بين أن أمر الحكيم ليس هو الإلزام بل تحقيق الحق في نفس الأمر فربما يبطل شيء بطريق الإلزام ولا يكون باطلاً في نفس الأمر أراد أن يتدرج بعد الإلزام إلى سلوك طريق البرهان فرجع إلى إثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ، ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقات لا بالأسر يتضمن قسمين فإن عدم الملاقات لا بالأسر بان لا يكون ملاقة أصلاً ، أو بان يكون ملاقة بالأسر فإبطال النقيض لا يتم إلا بإبطال هذين القسمين لكن القسم الأول وهو عدم ملاقة الأجزاء ظاهر البطلان فتركه ، وشرع في إبطال القسم الثاني وهو الملاقة بالأسر فوضع هذه المقدمة بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره » حتى برهن عليها . وفي دليل النقض أنظار : أحدها أنا لا نسلم أن القول بالملاقاة بالأسر يستلزم عدم تألف الأجسام من الأجزاء المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس ، وإنما يلزم لو قلنا بوجود تداخل جميع الأجزاء في الجسم فلم لا يجوز أن يكون بعض الأجزاء متداخلاً وبعضها غير متداخلاً (وحيث لا يلزم اللازم الأول) ويتألف الجسم من الأجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لأنهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ، والترتيب أن يؤلف أشياء بحيث يكون بينهما تقدم وتأخر ، ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط الداخل والطرفين فلا يلزم أن الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب . وجوابه أن الجسم لو تألف من أجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يخلو إما أن يكون بينهما ملاقة أدلاً فإن لم يكن بينهما ملاقة فلا تألف ، وإن كان ملاقة فإما أن تلاقى جميع الأجزاء المتداخلة جميع الأجزاء الغير

عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسريـر ، والإعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا . وأمّا الحيـز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيـز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء ، وأمّا عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى فلمّا لم يكن المنازعة فيه مفيدة هيـنا و كان المفهوم من المكان أو الحيـز المذكور معلوماً غير محتاج إلى البيان أشار إليه بقوله « مكانهما أو حيـزهما أو ما شئت فسمه » لئلا يناقش في العبارة ، والمعنى أنّ الطرف لوجود مجوّز أن يداخل الوسط فلا بدّ من أن ينفذ في الوسط .

قوله :

﴿ فيلقى غير مالمقيه ، ^(١) والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ﴾
أقول : أى فليقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير مالمقيه حال المماسه قبل النفوذ ،

المتداخلة بالاسر أولا ، والاوّل يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل ، والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر . وثانيها أن القول باللاقاة بالاسر لا نسلم أنه يقتضى التجزئة فان غاية ما فى ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغاير فى الذات . وجوابه أن الشئ إذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات ، وأقلها الوهم والفرض وهذا ضرورى ، و أيضا الوجهان والطرفان إذا كانا متلاقيين لم يكن الاوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شأنه أن ينقسم بالضرورة . وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينهما فيتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير فى الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذى لسائر اجزائها يختلف بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده . والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبـد، خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين أحدهما مبـد، خط والاخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبـد، خط ، وباعتبار آخر انه منتهى آخر . م
(١) قوله « فيلقى غير مالمقيه » الطرف اوداخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسه وحال النفوذ وهو يلاقى شيئا من الوسط فى حال المماسه وشيئا آخر آمنه فى حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشئين من الجانبين فقال الشئ الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف يتاير الشئ الملاقى من الوسط حال المماسه وإليه الإشارة بقوله « فيلقى غير مالمقيه » وبالعكس وإليه الإشارة بقوله « والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم » وهو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام : إن للطرف حالات ثلاث المماسه والنفوذ وتام المداخلة وهو تلاقى شيئا من الوسط حال المماسه ، وشيئا آخر حال النفوذ ، وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالملاقى من الوسط حال النفوذ غير الملاقى

والقدر الذى لقيه حال المماسّة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهمّ حال النفوذ للمداخله ، والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فإنّه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ، ويمكن أن يفهم من قوله « فيلقى غير مالمقيه » أنّه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخله غير مالمقيه حال المماسّة قبل النفوذ ، والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير مايلقاه عند تمام المداخله وهو اللقاء المتوهمّ للمداخله وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام . والفاضل الشارح فسّره على هذا الوجه ثمّ طعن فيه بأنّ هذا البيان إقناعي^(١) لا برهانيّ وأقول : هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ الذى هو حركة ما أول وهو حال المماسّة ، ووسط وهو الحال الذى بعد المماسّة وقبل تمام المداخله ، وآخر وهو حال تمام المداخله .

منه حال المماسّة وهو معنى قوله « غير مالمقيه » والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخله وهو المراد من قوله « والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم » ويلزم منه انقسام الوسط بثلاثة أقسام ، ونحن نقول الذى ذكره الشيخ مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه أن يقال الطرف يلقى حال النفوذ شيئاً من الوسط غير مالمقيه حال المماسّة ، وأما أن هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه حشوا لا دخل له فى الاستدلال أصلاً ، والأولى أن يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره أن الطرف لو داخل الوسط فلا بد أن ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف أما انقسام الوسط فلأن الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير مالمقيه حال المماسّة ضرورة أنه لاقى من الوسط حال المماسّة شيئاً وحال النفوذ شيئاً آخر ، وأما انقسام الطرف فلأن القدر من الطرف الذى لقى الوسط حال المماسّة غير مايلقاه حال المداخله فإن الطرف إنما يلقى الوسط حال المماسّة بشئ. وحال المداخله بشئ آخر وهو مستلزم لانقسام الطرف م

(١) قوله « ثم طعن فيه بأن هذا البيان إقناعي » أقول : الإقناعى هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ، ولما كان من المشهورات أن كل حركة لا بد لها من أول وآخر ووسط على ما يشاهدها جميع الناس فجعل النفوذ وهو حركة جزء فى جزء مشتملاً على الحالات الثلاث مبنى على المشهور ، لكن وبما يمنع ذلك فيقال لم لا يجوز أن يكون نفوذ الجزء فى الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء إلا حالتان حال المماسّة وحال الدخول ، وإنما يكون له ثلاث حالات لو كان للجزء كل وجزء حتى تكون له حال المداخله وحال تمامها وظاهره أنه ليس كذلك . فقال الشارح : إن هذا دليل مغالطى لأن فيه مصادرة على المطلوب لانه إنما يتم إذا كان للحركة أحوال ثلاث وإنما يثبت للحركة تلك الأحوال لو كانت قابلة للقسمة وإنما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة أعنى الجزء المفروض قابلة للقسمة ، وإنما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على اثبات الحالات للحركة ، واثبات الحالات لها يتوقف على قبولها القسمة ، وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزى المسافة ، وهو يتوقف على نفى الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذى لا يتجزى موقوفاً على نفيه وأنه

وهذا إنما يصح على رأى نفاة الجزء وهو أن تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وإثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه فإن المتحرك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة وملحق بأخرى فإذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون إقناعياً بل يكون مشتملاً على مصادرة على المطلوب .

قوله :

✽ (واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقى الوسط ملاقياً للطرف الآخر ملاقة الوسط له ، وأن لا يتميز في الوضع إذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط و طرف ولا ازدياد حجم فإن كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقة بالأسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى) ✽

مصادرة على المطلوب . وهي هنا اشكالات : الاول أن اعتراض الشارح على الامام لا يرد لانه ما قال للنفوذ الذى هو الحركة ثلاث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلاث حالات ، وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات الابتداء والوسط والاخر . الثانى هب انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان للحركة مبده و منتهى اذا كانت قابلة للقسمه متصله في ذاتها ، وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبداء والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احديهما حال عدم الحركة وهي حال المماسه وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذى لقيه حال الحركة غير الذى لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسه الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضى أن يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل . الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلاثة للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصله واحده لا بد له من بيان ، والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلاث ولم يكن متصله واحده فلا يخلو اما ان لا يقبل القسمة اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال الثلاث يدل على الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل وبالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين أن يكون الحركة قابلة للانقسام غير مشتمله على الاجزاء بالفعل فيكون متصله في ذاتها وهو المطلوب . واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر . الرابع ان الاتعاض يطلق على الخطايب كما ذكر ، ويطلق على المقنع في بادى النظر ، و السؤال انما يرد ان فسر الاتعاض بما ذكر ، و لعل مراد الامام هو الثانى فلا ينافى كونه اقناعيا لاشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح أن يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو أولى وبالقبول اخرى م .

أقول: أى المداخلة التامة يقتضى أن يكون الطرف ^(١) الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل إياه فإنيهما متلاقيان بالأسر وحينئذ يرتفع الإمتياز في الوضع بين المتداخلين ، والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية و ذلك لأن الإشارة الحسية إلى أحدهما تكون بعينها إشارة إلى الآخر إذ لا فراغ عن لقائه ، وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف أى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ، ولا ازدياد حجم أي يناقض الحكم الثاني أيضاً ، فإن كان شيء من ذلك أى إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقة بالأسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء . والحاصل أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً ، وتلخيص هذا الكلام أن القول بالأجزاء ^(٢) يستلزم القول بأحد ثلاثة

(١) قوله « أى المداخلة يقتضى أن يكون الطرف » المداخلة توجب أن يكون الطرفان متلاقيين وأن لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف إذ لا فراغ للوسط عن ملاقة الطرف أى ليس شيء من الوسط خالياً عن الطرف بل هو بكيته مشغول بالطرف فيلزم أمران : أحدهما أن لا يكون ترتيب ولا وسط وهو ما يناقض الحكم الرابع ، وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو يناقض الحكم الثاني وبيان لزوم الأمرين أنه إن كان شيء منهما واقعا لم يكن الملاقة بالأسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر أن القول بالملاقة يناقض الأحكام الثلاثة ، أما أنه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره أولاً من أنه يستلزم تجزئة الجزء ، وأما أنه يناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره ههنا . هذا محصل كلام الشارح . وفيه نظر من وجوه : أحدها أن الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشرح من التعرض لامثال ذلك . وثانيها أن هذا الكلام كما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال فيما سبق أن مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها أن قوله بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب أن يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل ، أو جواب لسؤال مقدر عسى أن يورد ويقال لا نسلم أن المداخلة تستلزم أن يكون للطرف حالان أو أحوال وإنما يكون كذلك لو لم يكن الأجزاء مغلوقة على التداخل فلم لا يجوز أن يكون الأجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلائمة حركة . فاجاب بأنه لو كان كذلك يلزم أن لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متألفاً منها وأنه محال ، ثم لما أبطل المداخله وجع إلى اثبات المطلوب فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن . م

(٢) قوله « وتلخيص هذا الكلام أن القول بالأجزاء » فيه مساهلة لأن الأقسام باعتبار امتناع الملاقة وعدمها غير منحصرة في الثلاثة فإن الملاقة إما أن يكون ممنوعة أو ممكنة فإن كانت ممكنة فاما أن تكون واقعة أو لا تكون فإن كانت واقعة فاما بالكل أو ببعض فهذه أقسام أربعة ، وطريق القسمة إلى الثلاثة

أشياء إما امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكل ، أو بالبعض . وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء : امتناع تألف الأجسام منها ، أو عدم امتيازها فى الوضع ، أو تجزئتها . وهذه محال . فالقول بها محال . فهذا تقرير هذه الحجّة ، والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتة الأجزاء معارضة لها وهي أنّ الحركة موجودة غير قارّة وينقسم إلى ماضى و

باعتبار وجود الملاقات وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياسين اقتراني واستثنائي فانه لو تألف الجسم من الاجزاء يلزم احد الامور الثلاثة الاول ، وكلما تحقق أحدها تحقق احد الامور الثواني ينتج لو كان تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء . وهو المطلوب . واما المعارضة فتحريرها أن يقال الحركة موجودة فى الحال فيوجد الجزء الذى لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها إما فى الزمان الماضى او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية و المستقبل ليستا موجودتين فلولم توجد فى الحال لم تكن موجودة مطلقا هذا خلف . واما الثانى فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لا يوجد اجزائها معاً فلا تكون موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة لا يكون منقسما والا كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فيكون منقسما فهذا محال . وسيبين هند تحقيق اتصال المقادير أن الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضى و المستقبل والحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة فى الحال ولا يلزم أن لا تكون موجودة قطعا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلية غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة قطعا فهو ممنوع ، وان اريد به انها غير موجودة فى الحال مسلم لكن لا يلزم أن يكون معدومة مطلقاً لوجودها فى الزمان الماضى والمستقبل . لا يقال : الزمان الماضى والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما . لانا نقول : الاستفاساو عائد فان غنيتم انهما غير موجودين فى الان فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم ، و إن غنيتم انهما غير موجودين فى حد انفسهما فهو ممنوع . لا يقال مطلق الوجود منحصر فى الاقسام الثلاثة اما فى الزمان الماضى او المستقبل او الحال ، و الزمان الماضى كما لم يوجد فى الزمان المستقبل ولا فى الان لم يوجد فى الزمان الماضى والا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر إن غايه أو يكون الشيء ظرفاً لنفسه أن اتعده و اذا لم يوجد الزمان فى شيء من تلك الاقسام لم يوجد أصلا فان الكلى إذا انحصر فى جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلى قطعاً . لانا نقول : الزمانى لولم يوجد فى أحد الازمنة وجب أن لا يكون موجوداً بخلاف الزمان فإنه ليس بزمانى بل هو موجود فى حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجوداً لكان فى مكان آخر وهلم جرا و تبريز مثلا اما موجود فى تبريزار فى بغداد و ليس كذلك بل المكان له وجود فى حد ذاته ولا وجود له فى مكان فان قلت : الامام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان ماضياً والحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره فلولم يكن للحركة حضور لم تكن ماضية ولا مستقبلية وهذا لا يندفع بما ذكرتم . فنقول السؤال عائد لانه ان عني بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا فى الحال و المستقبلية ما ستحضر فى الحال و يتجدد

إلى ما يستقبل وهما غير موجودين ، وإلى ما في الحال ، ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة و هو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً لكونه غير قارٍ فاِذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة وإلا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو اِذن جزء لا يتجزئ وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ماسياتى إن شاء الله تعالى .

قوله :

﴿وهم وإشارة﴾

﴿ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف^(١) ولكن من أجزاء غير متناهية﴾

فهو ممنوع ، وإن عني به أن الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي و المستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه أنه لو لم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلية . و في هذا الجواب ضعف لا ناعلم بالضرورة أن الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلية وهو غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزائها . و الحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان هي بمعنى القطع فهي غير موجودة و أن كان هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء و انما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع . ٢

(١) قوله « وهم وإشارة . ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف » الإشارة هي هنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزئ غير متناهية وقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب أن يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق و ان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالإشارة والعمدة هي هنا أن هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من أجزاء لا يتجزئ بل يحيلونه صريحا لكن لما ألزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى منهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالتزام قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء لا يتجزئ غير متناهية للجسم فقد دفعهم إلى هذا القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا يتجزئ وذلك لانهم لما أحالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا أن الانقسام لا يكون الا الى الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا إلى اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية و هذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ادعوا لها و حكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهي لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل وحكموا باشتغال الجسم على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحا . فان قلت : لا يلزم من نفي الجزء أن يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الاجسام في قبول الانقسام كالشهرستاني . فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة . ثم انهم لما ذهبوا إلى وجود كثرة في الجسم ولا شك أن الكثرة انما يتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم بالفعل فيكون الجسم مشتملا على أشياء لا ينقسم بالفعل إن قلت : هب أن الاحاد من حيث انها آحاد لا ينقسم الا انه

أقول : يريد إبطال الإحتمال الثاني المنسوب إلى النظام وغيره من الإحتمالات الأربعة المذكورة ، وهؤلاء لمّا وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدرُوا على ردّها أذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لا تنهاى لكنّهم لم يفرّقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوّة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التى لا تنهاى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشماله على ما لا ينهاى من الأجزاء صريحاً ، وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه ، ثم إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم ، وأنّ الكثرة إنّما تتألف من الآحاد ، وأنّ الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم . فإذن قد تحصّل من أقوالهم مقدّمتان : هما أنّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة ، وكلّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنّه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة ، وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزّى ، وقد لزمهم وإن لم يصرّ حوا به إلّا أنّ القائلين به يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا ينهاى فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية . قيل وقد تناظر الفريقان^(١) فلمّا ألزم أصحاب المذهب الأوّل أصحاب هذا المذهب وجوب

لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل أصلاً اجزاء انها لا ينقسم من حيث انها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول : متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً . و اما القياس الذى وضعه الشارح ففيه مساهله لعدم العدد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين : أحدهما أن كل ما يشمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن أن يقبل القسمة فكل ما يشمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذى لا يتجزّى ، والاخر أن كل جسم فهو مشتمل على أشياء غير منقسمة و كل مشتمل على أشياء غير منقسمة فهو مشتمل على أشياء متمتعة الانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء متمتعة الانقسام وهى الاجزاء التى لا يتجزّى ٢

(١) قوله « وقد تناظر الفريقان » الفريق الاول قالوا لو كان الجسم يتألف من اجزاء غير متناهية لزم أن لا يقطع المسافة المحدودة الا فى زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف حينئذ على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية فى زمان غير متناه . اجاب عنه الفريق الثانى باننا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها

وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ، ولما ألزمهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوّزوا تداخل الأجزاء . ولما ألزم هؤلاء أصحاب المذهب الأوّل تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة . فاستمرّ التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور .

الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم تكن للمتحرك طفرة من جزء إلى جزء وترك للاوسط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وإن كانا محدودين فلا يلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به ، وايضاً لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ، ولما استدلوا ثانياً بان قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا يتجزئ كان الجسم غير متناه في الحجم لان التأليف موجب لازدياد العجم . اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التأليف مفيداً للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركباً من اجزاء لا يتجزئ فالطوق الكبير من الرحى إذا تحرك جزءاً واحداً امتنع أن يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً واكثر والالكان الطوق الصغير مثلاً أو ازيد فلا بد أن يقطع اقل من جزء فيتجزئ الجزء الذي لا يتجزئ . فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءاً الا انه يسكن وبما يتحرك الطوق الكبير أجزاء أخرها ثم بعد ذلك ينتهز للحركة ثانياً . فقالوا بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك أجزاء الرحى . واعلم أن هذه الرواية مأخوذة من الشفاء والانساب بما فيه أن يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من أجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل . بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة إنما تبلغ غاية المسافة إذا بلغت إلى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقع الا بحركات غير متناهية فيستحيل أن تبلغ النهاية فلما أوردوا واضحة بينة المقدمات أخذوا يضربون لذلك مثلاً فن حاك حكى انى رايت شخصين يتحركان أحدهما سريع الحركة جداً والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلاً لان المسافة التي بينهما مركبة من أجزاء لا يتجزئ لا يتناهى . وعندى أن خصوصية البطيء ملقاة ايضاً لان الواقف ايضاً يجب أن لا يلحقه السريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد و اقرب . ومن قائل قال انى لعظت في بعض مطارح النظر ذرة تسير عليها بغلة وهي لا تفرغ عن قطعها

قوله :

﴿ ولا يعلم أن كل كثرة كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها ﴾

أقول : قال الفاضل الشارح : إن الكثرة تقع بالإشتراك على العدد نفسه ، وعلى ما يكون بالقياس إلى قلة ما وكثرة ما ، والأولى من مقولة الكم ، والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها . أمّا المتناهي إن أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كل كثرة لأن الكثرة تقع على المجردات أيضاً ، وإن أراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كل كثرة حقيقة لأنه لا يكون موجوداً في الإثنين إذ لا عدد أقل منه لكنه يكون موجوداً في كل كثرة إضافية لأن الإثنين ليس بكثرة إضافية فإذن ينبغي أن يحمل الكثرة على الإضافية حتى يستقيم الكلام . أقول : هذه مؤاخذه لفظية ^(١) قليلة الفائدة إذ المقصود واضح .

قوله :

﴿ فإذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد

البنية لأنها مركبة مما لا يتناهي والمثل الأول للقضاء ، والثاني للمتأخرين . وعلى هذا فقد طال تشنيع هؤلاء ، وشناعة أولئك فالتجؤ إلى القول بالطرفة وهي أن يتحرك الجسم حد من المسافة و يحصل في حد آخر من غير ملاقة الوسط ومحاذاة فأورد الأولون لذلك مثلاً وهي أن الدائرة العظيمة في الرحى والصغيرة القريبة إلى المركز إذا تحركتا ولو كان حركتهما متساويين حتى أن العظيمة إذا قطعت جزءاً فقطع الصغيرة أيضاً جزءاً كانت المسافتان مسافة واحدة ومحال أيضاً أن يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الرحى متصل ملتزم ببعضه ببعض فتبين أن الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع أن العظيمة تتحرك وتكثر طفراتها إما عدداً أو مقداراً حتى يحصل في بعد أكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا إلى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بما الزمهم وكانوا يستشنعون القول بالطرفة فاضطروا إلى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بأن الرحى تنفك أجزائها عند الحركة بل سكن كل بطيء في أثناء حركته ليتمكن للسريع لحوقه وبالجملة أحدهما وقع في شناعة الطرفة والآخر في شناعة التفكك وهذا التقرير أفيد وأحسن . م

(١) قوله « هذه مؤاخذه لفظية » لقائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم لأن الإمام إنما مهد تلك المقدمات لبيان مراد الشيخ وليس حاصل كلامه إلا أن المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجوداً في كل كثرة يوجد ، ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد أيضاً في كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الإضافية وبالمتناهي المتناهي في العدد ، وليس هذا مؤاخذه

لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد) ✽
أقول : تقريره كل عدد متناه من الكثرة ^(١) إذا أخذ مؤلفاً فلا يخلو إما أن لا يكون حجم ذلك المجموع أزيد من حجم الواحد ، أو يكون . و هذان قسمان والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول بأن التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لأن الحجم لا يزداد به ، ثم قال « بل عسى العدد » أى بل عساه لا يفيد العدد أيضاً . و لم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح : وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد و إن لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها أيضاً لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع الإمتياز بينها بنفس الحجمية أو بشيء من لوازمها إذ لا يختلف الحجم ، ولا بشيء من العوارض لأنها متساوية النسبة إلى جميعها وإذلا امتياز أصلاً فلا تعدد إلا أن الشيخ لما لم يكن محتاجاً إلى هذا البيان لم يجزم بالنفي والإثبات بل بنى الأمر على التجويز

على الشيخ . فنقول : بلى أخذ عليه وتقرير المؤاخذه أن قوله كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية يوجد الواحد والمتناهى فيها منقوض بالاثنتين فإنه كثرة ولا يوجد فيه المتناهى في الكم المتصل ولا المتناهى في الكم المنفصل فلا يصدق على الإطلاق أن كل كثرة يوجد فيه المتناهى . اللهم إلا أن يعمل الكثرة على الإضافية فحينئذ يندفع المؤاخذه . هذا ما ذكره في شرحه . فأجاب عنه الشارح بأن المقصود واضح ولا يستتراب في أن المراد من الكثرة الكثرة التى يتألف منها الجسم و هى غير متناهية عند النظام فيكون المتناهى موجوداً فيها ، وإنما قال متناهية أو غير متناهية لأنه سيعتبر جسماً من أجزاء متناهية هى ثمانية أجزاء حتى يكون حجماً فى كل جهة . فقال كل كثرة يتحصل منها الجسم سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهى موجودان فيها أما الواحد فظاهر ، وأما المتناهى فلأن أقل ما يتحصل منه الجسم هى ثمانية أجزاء ولا شك أن المتناهى موجود فيه . واعلم أن المقدمة القائلة بأن كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهى مستدركة فى الاستدلال لتمامه بدونها . م

(١) قوله « تقريره كل عدد متناه من الكثرة » لو كان فى الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية ، فالكثرة المتناهية فيه إما أن لا يكون حجماً أزيد من حجم الواحد أو يكون والاول باطل والا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار ، وللنظام أن يمنع بطلان التالى لتجويزه التداخل ، وتحرير المنع أن يقال إن اريد بقولكم التأليف لا يكون مفيداً لمقدار القضية الكلية بمعنى أنه يلزم أن يكون كل تأليف لا يكون مفيداً لمقدار سواء كان ذلك التأليف من أجزاء متناهية أو غير متناهية فلانسلم الملازمة ، ومن البين أنه لا يلزم من عدم الازدياد حجم المجموع المتناهى على المقدار الواحد أن

وأقول : عدم الإمتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الإمتياز بالعوارض فإنَّ النقط التي هي أطراف أقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز فى الوضع وتختلف أحوالها المعارضة بحسب محاذاتها للمخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الإعتبارات ، والحق في ذلك أنَّ التعدد من لواحق التغاير ، والتغاير قد يكون عقلياً ، وقد يكون وضعياً ، وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دى العقل فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي ، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز .

قوله :

*(وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ، وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم) *

أقول : هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين ، وأراد أن يؤلف من كثرة متناهية

لا يكون كل تأليف مفيداً . وإن أريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن ننمق انتفاء التالى بل بعض التأليف عند النظام ليس يفيد ازدياد الحجم . وجوابه أن الشيخ أبطل التداخل فى نفس الامر فمضى الكلام أنه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم أن لا يكون بعض التأليف مفيداً لازدياد الحجم لكن التالى باطل وإلا لكانت الاجزاء متداخلة و التداخل محال على مأمور . وإنما قال بل عسى العدد لانه ربما يقع فى الظن أن الاجزاء وان تداخلت واتحدت فى المقدار إلا أنها متعددة بحسب ذواتها ، وفى التحقيق ليس يفيدها أى ليس يفيد التأليف زيادة العدد أيضاً لان الاجزاء حينئذ يتحد فى الوضع لاتحادها فى العيز فلا امتياز بينها فى نفس الحجمية لتساويها فى نفس الحجمية ، ولا فى لوازمها لان التساوى فى الملزوم يوجب التساوى فى اللوازم ، ولا فى عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة متحدة فى الوضع فلا شئ . يفرض عارضا لواحد منها الا ونسبة ذلك العارض إلى ذلك الواحد يكون بعينها نسبته الى الجزء الاخر فلا امتياز بينها أصلا فلا تعدد ، واعترض عليه الشارح باننا لنسلم أن تلك الاجزاء إذا تداخلت واتحدت فى الوضع لم يتميز بحسب العوارض فان من الجائز أن يكون أحدها معروضا لعارض بجهة وحشية ، والاخر لآخر باخرى ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين . أولاترى أن قطراً من الدائرة إذا قاطع قطراً اخرأ حدث نقطة للتقاطع فى المركز ، ثم اذا قاطعها قطر آخر حدث نقطتان آخرتان وهكذا فهذه النقطة التى هي أطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة فى الوضع ممتاز كل منهما عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة أن نقطة منها معاذية لقطر واخرى لآخر . لا يقال : لانسلم أن ههنا نقطاً متعددة بل الانصاف كلها يتقاطع على المركز الذى هو نقطة واحدة هي فصل المشترك بين سائر المخطوط ، واختلاف الإضافات مع وحدة الشئ ممكن لانا نقول : هذا الكلام على سند المنع فان ذلك المثال ربما أوردته لتوضيح المنع لا النقض ، وأيضاً او فرضنا أن ثم نقطة واحدة يختلف عوارضها ، فلما جاز

جسماً ذا طول وعرض وعمق ، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء ، وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً فيكون جسماً وقوله «حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم» أي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم . وإنما قال ذلك لأن الجسم لا يطلق إلا على المتصل في الجهات الثلاث . والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لأن يدخل فيه آخر مثله . قال الفاضل الشارح : ينبغي أن تضر في المتن لفظة وذلك أن يقال وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ ، أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها . أقول : ليس إلى هذا الإضمار احتياج لأن الهاء في قوله «وأمكنت الإضافات بينها» لا يعود إلى الكثرة بل يعود إلى الآحاد التي يعود إليها الضمير في قوله «منها» والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالإضافات بينها في الجهات لا أن يفرض أو لا تأليف للكثرة الأولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة ، وكأن الفاضل الشارح فسر الإضافة بالنسبة وفهم من إمكان الإضافات إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى

اختلاف العوارض مع وحدة الشيء ، فبالأولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتعداد في العوارض . لا يقال : لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج حينئذ يندفع المنع بأسره لأن الأجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل شيء يعرض أحداً للأجزاء في الخارج فهو عارض للآخر ، وكل جهة لأحدها في الخارج يكون جهة للآخر وهذا ضروري لا يمكن منعه . لا نأقول : لا نسلم أن الأجزاء إذا تداخلت واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب أنها تكون متعددة في العوارض الوضعية أي المتعلقة بالإشارة الحسية لكن لا يلزم منه أن يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية أي غير الوضعية ، وإلى هذا أشار بقوله «والحق في ذلك الخ» وإذ قد بطل أن حجم العدد المتناهي لا يكون أزيد من حجم الواحد ظهر أن يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الأجزاء ولا شك أنه يمكن أن ينضم الأجزاء بعضها إلى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم ، وإنما حصل أولاً حجم في الجهات الثلاث ثم حصل جسم لأن الجسم لا يطلق إلا على ماله الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم . وظن الإمام أن الضمير في بينها راجع إلى الكثرة ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد من تقدير غيرها بأن يقال : وأمكنت الإضافات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات فان التقدير أن الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد ، و

كان حجم في كلّ جهة فإنّ النسبة إنّما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها . والأصوب أن يفسّر الاضافة بضمّ بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه . واعلم أنّ الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه^(١) في مناقضة القائلين بأنّ كلّ جسم يتألف ممّا لا يتناهى ، وذلك لأنّ الجسم الذى ألفه قد تألف مما يتناهى ؛ لكنّه لم يقنع بذلك بل قصد بيان أنّ الأجسام المنتهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى أصلا .

قوله :

❖ (كان نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر) ❖

أقول : هذا تالٍ لقوله « إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الإصافات بينها في جميع الجهات حتّى كان حجم في كلّ جهة فكان جسم »

أقل ما فيه أن يحصل منه حجم فى جهة فاذا اضيف إليه كثرة اخرى يحصل حجم فى جهتين ، ثم إذا اضيف إليه كثرة ثالثة فى جهة ثالثة حصل حجم فى كل جهة فيكون جسما . فهذا الحمل وإن كان صحيحا إلا أنه يعوج الى تقدير لفظة غيرها و يشمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلاث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفى فيه انضمام أربعة أجزاء على ما ذهبنا إليه بعض من حقق من المتكلمين ، واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصفو الكلام عن شوبى التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى وأمكنت النسب بين الجسم المتناهى الاجزاء والجسم الغير المتناهى الاجزاء . وهو بعيد عن السواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهى الاجزاء بعد لم يحصل والعاصل أن الضمير ان عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب ، وان عاد الى الكثرة فاما أن يراد به الجسم المتناهى الاجزاء ، أو يراد به الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهى الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهى الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين ، وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهى الاجزاء امكن حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمحار ، واستدراكه أولى . م

(١) قوله « و اعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه » لانه لما حصل جسم المتناهى الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية ، و السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعويهم لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائمة لا شوب من الجسم بتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعى و الكلام فى الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الكلية للاختلاف فى الموضوع . لانا نقول : لو وجد كثرة غير متناهية فى الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية فى سائر الجهات فيكون الجسم المتناهى الاجزاء موجودا فى الطبيعة . م

والجميع متصلة شرطية ، وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله « فكان جسم كان نسبة حجمه إلى حجم الذى أحاده » إلى قوله « متناهى القدر » قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية أخرى هي قوله « كان نسبة حجمه » إلى قوله « نسبة متناهى القدر » ولفظة كان رابطة والمجموع تالٍ للمقدّم المذكور ، والأظهر ما ذكرناه^(١) . وتقرير الكلام أن يقال إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهى القدر إلى شيء متناهى القدر . واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الأجزاء المتناهية وبين سائر الأجسام إلا بعد أن صيرره جسماً وذلك لأن النسبة لاتقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلاً .

قوله :

✽ (لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه . وهذا خلف محال) ✽

أقول : هذا استثناء لنقيض تالٍ المتصلة المذكوره يريد به إنتاج نقيض المقدّم هو

(١) قوله « والأظهر ما ذكرناه » وذلك لوجهين أحدهما أن كان في قوله فكان جسم ماض بغير قد ، والأجزاء إذا كان ماضياً بغير قد لم يعز الفاء . وثانيهما أن اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي ، وأما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين وهو أنه ان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهى الأجزاء إلى حجم الجسم الغير المتناهى الأجزاء نسبة متناه إلى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعناها . غاية ما في الباب أن المشاهدة دلت على أن نسبة الجسم إلى الجسم نسبة متناه إلى متناه ، وأما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم أن يكون نسبة الجسم إلى الجسم نسبة متناه إلى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد فلاشك أنه يزداد الحجم بحسب ازدياد الأجزاء فيكون نسبة الجسم إلى الجسم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء وهو نسبة متناه إلى غير متناه ، والاقرب أن يقال : كان في قوله كان جسم تاماً ، وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة ، والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم الأجزاء بعضها إلى بعض في الجهات الثلاث يلزم أن يحصل جسم متناهى الأجزاء نسبة حجمه إلى حجم الجسم الغير المتناهى الأجزاء نسبة متناه إلى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير ، والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكوره فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت وكيت في نفس

صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدديتناهى من جملة ما لا يتناهى إما أزيد من حجم الواحد أو ليس بأزيد منه ، والثاني باطل لأنه لا يفيد زيادة المقدار ، والأول أيضاً باطل لأنه لو كان حقاً لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلاث إلى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه إلى متناه لكنها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه كنسبة متناه إلى غير متناه . هذا خلف محال . فليس الأول حقاً . وإذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى .

☆ (تنبيه) ☆

☆ (أليس إذا أوجب النظر^(١) أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية وأنه

الامر من اللوازم . فان قيل : لاحاجة الى الاستدلال الى تحصيل العجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي أن يقال ان كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزائه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة المتناهى الى غير المتناهى لكنه نسبة متناه الى متناه . أجاب بأن النسبة هي احد المقدارين من الاجزاء ، وإذا قلنا أى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة أو أربعة أو غير ذلك فانما يصح إذا كانا من نوع واحد وكان أى المنسوب إذا ضم اليه أمثاله يصير مثلاً للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن أن ينسب الى الخطوط ، ولا الخط الى السطح ، ولا السطح الى الجسم ، فان الجسم ليس حاصلًا من اجتماع السطح ، ولا السطح من اجتماع الخطوط ، ولا الخط من اجتماع النقاط ، فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسماً ولذلك حصل الجسم أولاً ثم نسبته . وفيه نظر : لان الجسم لو كان متألّفاً من الاجزاء و كان العجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث أو الربع أو غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعاً ، ولعل القائمة اتمام العجة به كما ذكر . وأما قوله هذا استثناء لنقيض التالي فليس معناه أن نفس الاستثناء بل المراد أنه يفيد الاستثناء أو يستلزمه اطلاقاً لاسم اللازم على على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب أن لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير متناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن استثناءه انما يصح لو كان هو الواقع في نفس الامر وليس كذلك فالصواب جعله تالياً كما سبقت الإشارة اليه . م

(١) قوله « أليس إذا أوجب النظر » أراد التنبية على أن الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل امامتناهى أو غير متناهية ، وهذا باطلان بالنظرين السابقين . فان قلت الثابت بالنظر السابق أن الجسم ليس له مفاصل الى ما لا يفصل على ما نقله الشيخ فجاز

ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل

لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد ، بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام ، فهذا هو المطلوب في هذا الفصل . وسمّاه تنبيهاً لعدم الإحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدّم ، وإنما أورد القضية الأولى مهمة وهي أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً ، ولم يقل كل جسم لأنّ الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو أنّ الأجسام المتناهية الأقدار لا يجوز أن تكون متألّفة ممّا لا يتناهي فقط ، ولوجاز وجود جسم غير متناه القدر لجواز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلمّا لم يميّن امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً ، ولم يحكم أيضاً جزئياً لئلا يوهم كذب الكليّة فأهمّلها ، وسيصير الحكم بعد بيان امتناع

أن يكون له مفاصل إلى ما يقبل الانفصال فلا يلزم أن يكون متصل في نفسه . فنقول : المطلوب في هذا الفصل أن بعض الأجسام متصل في نفسه على ما أشار إليه الشيخ بقوله فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لأن الجسم المفرد متصل في نفسه وإلا لكان له مفاصل إلى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل إلى ما ينفصل لكان جسماً مركباً لا مفرداً هذا خلف . قال الشارح : لما ثبت أن الجسم يمتنع أن يكون مركباً من أجزاء لا تتجزى متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة غير حاصل في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فأجزأه إن لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى ، وإن قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة . والمقدر خلافه ، وإذا ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما أن لا يكون شيء من الانقسامات حاصل في الجسم فيكون الجسم المفروض متصلاً ، أو يكون شيء من الانقسامات حاصل فذلك الانقسام لا يكون إلى ما لا يقبل الانقسام بل إلى ما يقبل وهو الجسم المتصل فثبت أن بعض الأجسام متصل في نفسه غير منقسم . واعلم أن هذا البحث إنما يظهر إذا اعتبرنا مطلق الجسم ، وأما إذا اعتبرنا الجسم المفرد فالإلزام أن كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه . وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد أمكن له أن يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى ثبت أن لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت أن كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول إلى نفى الكل عن نفى كل واحد ، وإلى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية . ثم إن الشيخ أو رد في في هذا الفصل مقدمتين : أحدهما أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل و الأولى مهمة ، و الثانية جزئية و اعتبر في الأولى

وجود جسم غير متناهي القدر كلياً . قال الفاضل الشارح : إنه قال في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذى هو في قوة قولنا يجب أن لا يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون . وذلك لأنّ تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ممتنع أن يكون ، ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الأولى بالإمتناع . وفي الثانية بالإمكان العام . أقول . إنه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً ؛ بل قال لا يجب تركبه من الأجزاء المتناهية التي لا تتجزئ ، ويدل عليه قوله « إلى ما لا ينفصل » وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب إذن أن يقول في هذا القسم أيضاً يجب أن لا يكون . والصواب أن يقول . إنه لما قال في الفصل الثاني « ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف » فكأنه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ، ثمّ لما أبطله أورد هيهنا نقيض ذلك وهو الحكم بأنّه لا يجوز ، ولما قال في الفصل الأوّل « ومن الناس من يظنّ أن كلّ جسم ذو مفاصل » أى يزعم أنّه يجب ، فلما أبطله أورد هيهنا نقيضه وهو الحكم بأنّه لا يجب وبالجمله فالقضية الأولى مهملة كما مرّ ، و الثانية جزئية لأنّ قوله « ليس يجب أن يكون لكلّ جسم » في قوة قولنا ليس يجب أن يكون بعض الأجسام ، و لذلك جعل اللازم منهما جزئياً وهو قوله « فقد أوجب إمكان وجود جسم » وذلك يكفيه بحسب غرضه هيهنا .

لا يجوز ان يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون ، و اورد المطلوب جزئياً و اعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة فى واحد واحد منها . قال الامام : انما ذكر فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى فى قوة يجب ان لا يكون و فى الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من أجزاء غير متناهية يمتنع أن يكون فيجب أن لا يكون ، واما تركب الجسم من أجزاء متناهية فلا يمتنع أن يكون أما فى الاجسام المركبة فظاهر ، واما فى الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى أجزاء فلا جرم لم يقل يجب أن لا يكون بل ليس يجب أن يكون . و هذا ليس بتمام لان تركب الجسم من أجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها أن يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل . واما أن القضية الثانية جزئية فلانه لما أبطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية . واما ان المطلوب جزئى فظاهر الشرح أن ذلك لا همال احد مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت أن الجسم لا يشمل على اجزاء غير متناهية و أن بعض الجسم لا يشمل على أجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشمل على اجزاء غير متناهية لا يشمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة فى قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً وهو أن امتناع حصول الانقسامات التي لاتتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب إمكان وجود جسم و لم يقل فقد أوجب وجود جسم . و أجاب عنه بأن هذا الإمكان يحتمل أن يكون عاماً ، وأيضاً إن كان خاصاً فقله صحيح ، وذلك لأن الممتنع هو حصول [جميع] الانقسامات أمّا حصول كل واحد منها فليس بواجب و لا ممتنع فإذن ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفصل إلا لما نعتج خارجي كالفلك . أقول : والأظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مرّكباً عن الأجزاء لزمه إمكان كونه غير مرّكب ولذلك ذكر الإمكان .

قوله :

*(بل هو في نفسه كما هو عند الحسّ) *

الحسّ يحكم باتصال الجسم ، وإثبات المفصل على ما ذهب إليه الفريقان أمر عقليّ غير محسوس فلمّا بطل ذلك صحّ كون الجسم متصلاً في نفس الأمر كما هو عند الحسّ .

وأما اعتبار الإمكان في المطلوب فذكر الامام عليه سؤالاً تقريره أنه لما ثبت أن الجسم ليس يتركب من أجزاء لاتتجزى ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ، ولما ثبت أن الجسم ليس تتألف من أجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل ، وحينئذ لا بد أن يكون بعض الاجسام عديم المفصل لأن كل جسم فرض فاما أن لا يكون منقسماً بالفعل أو يكون منقسماً وائياً ما كان يصدق الجزئية أما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل ولا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو ايضا محال والالم يكن الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية واما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم العديم المفصل . فقد بان انه اذا كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم العديم المفصل فلم قال اوجب إمكان وجود جسم . وأجاب اولاً بأنه يجوز أن يكون المراد بالإمكان العام وهو لا يتنا في الوجوب وثانياً بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وأما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفصل بل يمكن أن يكون ويمكن ان لا يكون اللهم لما نعتج خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح أن يكون جواباً لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضائه على الإمكان مع ان اللازم وجود جسم عديم المفصل فالأظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الإمكان اذا الإمكان في مقابلة الوجوب . م

قوله :

« (لكنه ليس ممّا لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للإنفصال ، ووقوع المفصل فيه) إمّا بفكّ وقطع ، وإمّا باختلاف عرضين قارئين فيه كما في البلقة ، وإمّا بوجه وفرض إن امتنع الفكّ لسبب^(١) »

أى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الإنفصال ليس ممّا لا ينفصل بوجه ، بل يجب أن يكون قابلاً للإنفصال لما مرّ في الفصل الأول ، وأسباب وقوع المفصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لأنّ الإنفصال إمّا أن يكون مؤدياً إلى الإفتراق أو لا يكون ، والثاني إمّا أن يكون في الخارج ، أو في الوهم مثال الأول ما بالفكّ والقطع ، ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ، ومثال الثالث ما بالوهم .

« (تذنيب^{*}) »

« (أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه [هذه] القسمة لاسيّما الوهميّة لا يقف إلى غير النهاية . وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب ، والمستبصرير شدة القدر الذى نوردته) »

لما أبطل الإحتمالين من الأربعة المذكورة بقي الحقّ أحد الآخرين فأشار ههنا إلى بطلان أحدهما بقوله « وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيّما الوهميّة لا تقف إلى غير النهاية » وتعيّن الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء . ووجوه

(١) قوله « ان امتنع الفكّ لسبب » هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضاً فان الجسم اما ان يقبل الفكّ أولاً ، فان قبل الفكّ فهو ينفصل اما بالفكّ و القطع ، و اما باختلاف عرضين ، و اما بتوهم وفرض ، وان لم يقبل الفكّ فهو لا ينفصل بالانفكاك الا أنه ينفصل باختلاف عرضين ، و بالوهم والفرض فالجسم ينفصل بأحد الوجوه الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفكّ لسبب . واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل فى الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات فى الثلاثة المذكورة فى أول الفصل وهى ما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلاً للمذهب بالتمام ، و ان دخل فى الوهم والفرض فهو لا يجب الانفصال الخارجى . على أنه لو اوجب الانفصال فى الخارج حتى أن الجسم يوجد له فى الخارج جزء ان متيزان بان يكون شىء منه أبيض و شىء منه اسود او بان يكون شىء منه ملاقياً لجسم آخر أو معاذياً و شىء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهية بالفعل فى الخارج ضرورة أن كل جزء فهو ملاق باحد طرفيه غير ما بلاقيه بطرفه الاخر .

القسمة هي الثلاثة المذكورة . وإنما قال « لاسيما الوهمية » لأن البرهان المذكور في الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية ، وسمى الفصل تذنيباً لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم . قوله « وهذا باب » أى مسألة الجزء الذى لا يتجزئ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصرير شدة القدر الذى نورده أى في هذا الكتاب ، وفي بعض النسخ القدر الذى أوردناه .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (إنك ستعلم أيضاً ممّا علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أن الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك ، وأنه لا تتألف أيضاً ممّا لا ينقسم حركة و لازمان) ❖

لا يقال : إذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه أسود فلا يرب أن ما حل فيه السواد من ذلك الجسم فير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متبذين في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف عرضين ، واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه أصلاً ، و من حكم بان ماءً واحداً في نفسه يسخن بعضه فصار مائين في الغادج ثم اذا زال السخونة صار ماءً واحداً كما كان ، أو بأن جسماً واحداً وقع على شىء منه ضوء أولاً في جسم آخر شيئاً منه انفصل قسمين كل واحد منهما متميز عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقات عادا جسماً واحداً ، أو بان جسماً اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها . فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلى لا بحسب نفس الامر و في الخارج . نص عليه الشيخ في الشفاء بقوله و من اختصاص الذى بالفرض اختصاص المرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم ببيض لاكله او يسخن لاكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذى وقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج و أن القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جملة في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد التوهم و الفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئاً دون شىء ، واخرى بحسب الغير كما إذا كان تميزه باختلاف الاعراض . وما ذكره في قاطيغوردا من الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل . وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجى فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن في الفرض . وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجى اذا كان العرضان سارين كما في البقلة لوجوب المغايرة بين محل السواد وبين محل البياض . واما الاعراض الغير السارية كالماسة والمعاذاة فهي لا يفيد الانفصال الا في الوهم . وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود

قد حصل من المباحث المذكورة^(١) أن الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية ، ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدل في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضاً كذلك ، ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الأجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح أيضاً كذلك ، وجميع ذلك أعني الأجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير . فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله «من احتمال المقادير» إذ لم يقل من حال احتمال الأجسام ، ولم يذكره تصريحاً لأنه لم يبين وجودها بعد ، ثم نبه أن حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة ؛ وذلك لتطابقهما في العقل فإن الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها ، وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فإذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزئ ولا زمان . ويتبين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان إلى ماض ومستقبل وحال لا تصح لأن الحال حد

غير الأبيض كذلك يحكم بان المحسوس غير غير المحسوس وان المعادى غير غير المعادى فان اورت هذا الاختلاف انفصالاً خارجياً لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ، ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الاشارات «واما باختلاف عرضين قارين كما في البقلة» وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في اعداد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذيمقراطيس . فالصواب أن يقال الانفصال اما في الخارج كما بانك و القطع أوفى الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شيء آخر كما بالوهم والافرض ، واذا ثبت أن الجسم لا يتألف عن احاد لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما أن يكون قابلاً لانقسامات متناهية ، أو قابلاً لانقسامات غير متناهية والاول باطل والالا انتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام ، وقد ظهر بطلانه بان ماعلى يبينه يلاقى منه غير ما يلاقى ماعلى يساره فتعين أن يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم أن يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا لانقسام الوهمي فمن البين أن حجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر . ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه ، و من الجائز ان يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف عرضين . م

(١) قوله «قد حصل من المباحث المذكورة» مساق الكلام يستدعي تقديم [تمهيد] مقدمتين الاولى لا ارباب في ان الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي أو شيئان الجسم الطبيعي

مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاءً لها وإلا لكان التصنيف تثلثياً بل هي موجودات مغايرة لماهي حدوده بالنوع. فإذن قد ظهر فساد الحجّة المذكورة على إثبات الجزء .

وكمية سارية فيه وهي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا ، وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كية مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن اخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امر ان أحدها باق لا يختلف والاخر ذائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصله في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الامر كباو يكون اختلاف اشكاله لا تنقل الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله . واما المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة ينتهي بعرض السطح لانه لا ارتفاع منها جهة يبقى امتداده في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي ففي اى جهة ينتهي يبقى امتداده في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه النقطة فالجسم التعليمي يقف عند السطح وهو يقف عند الخط الثاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث انتهائه . واذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم باقسام الطبيعي ، وان يكون الخط والسطح كذلك لانها عارضة له . وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام المحال لو كان من الاعراض السارية والسطح والخط ليس كذلك و ايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما بينا ان اختلاف الاعراض لا توجب الانقسام الخارجى فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزائه له أصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة لغير نهاية وما كنت تعلم ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة لغير المتناهية فكان الواجب ان يقول مع علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم و اراد الملزوم فقال مع علمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيهها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة لغير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باعتبار المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير و لم يثبت بعد و انقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والمسافة والزمان متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة و في الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلثها ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية . م

❖ (إشارة) ❖

❖ (قد علمت أن للجسم مقداراً نخيناً متصلاً) ❖

المقصود من هذا الفصل إثبات الهبولى^(١) للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية ، وبحسب الإصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والخط ، والنخن اسم لحشوما بين السطوح ، وللأمر الذي يقابله رقة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي ، وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام والمراد ههنا المعنى الأول والاتصال يدل على معنيين : أحدهما صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود ، والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي ، وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضاً ، وقد

(١) قوله «المقصود من هذا الفصل إثبات الهبولى» قد علمت أن الجسم متصل واحد في نفسه فاما أن يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة، واما أن يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيعته إلى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البنية ، وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره إلى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية و شيء آخر قابل لها وهو الهبولى فاخر ما ينحل اليه الاجسام أجسام بسيطة عند افلاطون ، و اجزاء غير اجسام عند غيره إما الهبولى والصورة على مذهب الشيخ ، وإما جواهر فردة عند الآخرين . والفرض من هذا الفصل إثبات الهبولى فالمقدار هو الكمية لفة ، والكمية المتصلة اصطلاحاً [و]النخن المقول [مقولان] بالاشتراك على معنيين : على حشوما بين السطوح ، وعلى الأمر الذي يقابله رقة القوام أى غلط القوام وفي نسخة أخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صعب الانفصال وهو غلط القوام والأمر الذي يقابله رقة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح ، وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام . فان قلت : الجسم التعليمي هو حشو ما بين السطوح لاذو حشو انما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر النخن بكون الشيء حشواً بين السطوح حتى يستقيم فنقول : المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو التخلل والتوسط بين السطوح ، واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلذا حمله ايضا على غلط القوام لاعلى الغليظ والاتصال يقال بالاشتراك على معنيين . غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء يشترك في الحدود ، والحد المشترك بين الشئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية لآخر، ومعنى الكلام أنه يكون بحيث إذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين قسميه كما إذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه ، أو

يقال لهذه الصورة أيضاً اتصال وامتداد بالمجار ويقال للجسم بحسب ذلك متصل . و ثانيهما صفة لشيء ، بقياسه إلى غيره ، وهو أيضاً بمعنىين : أحدهما كون المقدار متّحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار إنّه متّصل بالثاني بهذا المعنى . والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم إنّه متّصل بالثاني بهذا المعنى . والإسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس إلى الغير فنقل بحسب الاصطلاح إلى الأوّل . ولما تقرّر هذا فنقول : المقدار في قول الشيخ « مقدار اثنيخانة متّصلاً » ينبغي أن يحمل على اللغوى ثلاثاً يتكرّر المتّصل ، والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي ، والمتّصل على ما هو فصل الكم المتّصل . وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لأنّه كمية متّصلة نخينة ، وإنّما قدّم الثخين لأنّه أعرف ؛ فإنّ القائلين بالجزء يعترفون بشخانة الجسم ولا يعترفون باتّصاله ، وتقديم الأعراف في الأقوال الشارحة أولى ، و المقدار الثخين المتّصل أعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مرّ ، وذلك

فرض انقسام السطح يحصل خط وهو حد مشترك بين قسميه ، أو فرض انقسام الخط تحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه . والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة أمور : أحدها فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل الذي هو العدد ، وثانيها الصورة الجسمية وإنّما يطلق المتصل عليها لأنها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم ، و ثالثها الجسم وإنّما أطلق عليه المتصل لانه لما أطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذوات اتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي أطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة أيضاً إطلاق اسم اللازم على الملزوم ، ولما أطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية أطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال حينئذ . وإضافي وهو امران : اتحاد النهايات وهو كون الشيء يتحرك بحركة أخرى ، وهيهنا معنى آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكرراً مستندركاً وهو جنس للجسم التعليمي ، والمتصل فصل له يفصله عن العدد ، والثخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح ، ويكون المجموع هو الجسم التعليمي . فكانه قال قد علمت أن للجسم جسماً تعليمياً فاقام حده مقامه . وكان ساء لا يقول المتصل أعم من الثخين وقد تقرّر في صفة التحديدان الاعم يجب تقديمه فما باله آخره عن الثخين . أجاب بأنه لما حاول تفهيم مناظره أعنى القائلين بالجزء وكان الثخين عندهم أعرف قدمه لان الإعراف أقدم في التعريف . فان قلت : كيف قال علمت أن للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً وما علمنا ذلك فيما قبل . اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية متصلة نخينة .

لأنه يتبدّل في الجسم الواحد بتبدّل أشكاله كاشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعباً مثلاً فهو [أمر] عارض للجسم ، ويكون معنى قول الشيخ قد علمت أنّ للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي ، وإنّما قال قد علمت ذلك مع أنّ إثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لأنّه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه كما هو عند الحسّ وكان كونه ذاكميّة وذا نخانة أمراً يمتنع غير متنازع فيه ولا محتاج إلى برهان ، ومجموع هذه المعاني أعني كون الجسم ذاكميّة و نخانة و اتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فإذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم . فإن قيل : بم يعرف أنّ الجسميّة شيء مغاير لهذه الأمور فإنّه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن إثباتها له . قلنا : كونه موجوداً لا في موضوع أعني جوهرية أضح شيء له وهو مغاير لهذه الأمور و كونه

فان قلت : هب أن هيئنا كمية متصلة نخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً وإنما كان كذلك لوعلمنا مغايرته للجسم التعليمي لانه ما لم يعرف مغايرته إياه لم يمكن اثباته له و الا لزم اثبات الشيء لنفسه لكننا علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت . أجاب بان من الواضح البين أن الجسم جوهر وهذه الامور أي الكمية المتصلة النخينة أعرّض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم فكأنّا كنا علمناه فيما سبق ، و على هذا يكون قوله بعد ذلك و كونه شيئاً من شأنه الجسم التعليمي الخ مستدركاً زاعداً لتام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة النخينة على تقدير أنها هي الجسم [التعليمي] كيف يكون عرضاً فانثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب ، بل الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم أوضح شيء له و كونه ذا جسم تعليمي أمر غير جوهرية يتحصل به جوهرية ، ومن العلوم بالبدئية المغايرة بين الشيء ومبده فصله . لانا نقول : هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظاً ومعنى : أما لفظاً فلان الواو في قوله و كونه شيئاً من شأنه لا معنى له حينئذ فالواجب أن يكون بالغاء ليكون بياناً للمغايرة ، وأمام معنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهرياً ، وايضاً فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والان هو ذو الجسم التعليمي فلنكم بين القولين ، وقد سمعت كلامي ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا أن الجسم متصل واحد في نفسه ، وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه جزمنا بأن هناك أمراً باقياً وأمرأ مختلفاً هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم كافياً في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً : وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا . لا يقال : هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركاً . لانا نقول : كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئاً غير صورته الجسميّة كذلك مطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صوته أعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على أن للجسم جسماً تعليمياً . م

شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمي أمر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته .

قوله :

﴿ وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك ﴾^(١) ☆

الإنفصال أعم من الانفكاك كما مر ذكره . قال الفاضل الشارح : أحترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الأفلاك . وأقول : هذا غير مستقيم لأن الأفلاك قد يعرض

(١) قوله « وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك » قال الامام : قد يفيد الجزئية و انما اوود الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالأفلاك . و فيه نظر لان لفظة قد ليس يفيد الا تبعض الاوقات لا تبعض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال . واعترض الشارح بان الأفلاك ايضاً يعرض لها الانفصال واقله الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان كما يجيء . بيانه . و هو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضاً والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكى . ثم قال : والصواب انه انما جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب أن يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطره عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على أن قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام أن الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طره عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل يبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من أمر يكون محلاً لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى و هو هو بعينه الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز أن يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها بنعدم ويحدث هويتان اخريان ويتصلان و يحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم أفلاطون . ومما يؤيد هذا الاحتمال أن الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على ذوا باقائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته يجب أن يكون قائماً بذاته وكان في منعه مكابرة . ووجه التفصي عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او اتصلا جسماً واحداً فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة و حدث متصلان اخران او انعدم ما بالكلية وحدث متصل واحد من لاشيء . فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب أن يكون هناك امر موجود باق في الحالتين ، وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالاصل فتعين أن يكون هناك أمر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي أوجب أن يكون المتحيز بذاته قائماً بغيره . لا يفاك هذا مشترك الالتزام

لها الإنفصال بأحد معانيه أعنى الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على مايجيء بيانه . فالصواب أن يقال إنه جعل الحكم جزئياً لأن بعض الأجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لالكونه غير قابل للإنفصال بل لعدم أسباب الإنفصال الخارجي فيه ، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم ، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الإنفصالات الممكنة فيه على ما مر .

على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه إذا انفصل الجسم المتصل إلى جسمين متصلين فلا يغلو إما أن يكون مادة هذا هي مادة ذاك أو لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجوداً في حيزين موصوفين وان كان معال بالضرورة ، وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين بالفعل في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه وهذا خلف ، واما ان لا يكونان موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحداً ولا متعددأ في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصاليين . اذ اثبت هذا التصوير فنقول : لانسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل واما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين و ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه . هذا كله إذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل أما إذا قلنا باشماله على الاجزاء لكان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء ، والامر الثابت في العالين هو الاجزاء فلا يثبت هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل ، وتقريره حسب ما ذكره ان الجسم متصل في نفسه قد يمرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن هوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى . قوله « و يعلم ان المتصل لذاته غير القابل للاتصال و الانفصال » اراد بالمتصل لذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملزوم للجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بهالة فانه يمكن أن يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حملة على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لا أن ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في اثبات المغايرة بين الهيولى و صورة الصورة اي الجسم التعليمي بل في المغايرة بين الهيولى و الصورة . وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب أن يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي . واما قال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالا مربين جميعا لان القابل بالحقيقة لا بد ان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له الانفصال . م

قوله :

﴿ وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للإتصال والإنفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين ﴾

يريد بالمتصل بذاته هيئتها الصورة الجسمية ، وهي التي من شأنها الإتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الإمتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ومشكلاً بسائر الأشكال ، والدليل على أن اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل أن المقادير أعراض بهذه العبارة: أمّا الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة . ولو حمل المتصل بذاته هيئتها على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على إثبات الهيولي بحاله إلا أن الحق ما ذكرناه ، ويريد بالقابل للإتصال والإنفصال الهيولي ، وإنما قيد المتصل بالذات لأن المادة أيضاً متصلة ولكن بغيرها أعني بالصورة ، وإنما قيد القابل للإتصال والإنفصال بقوله «قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين» لأن القابل للإتصال والإنفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ، ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه أحدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفاً بالطاريء كالصورة التي تنعدم هيئتها الإتصالية عند طريان الإنفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالإنفصال فإن الإتصال لا يقبل الإنفصال ولا الإتصال لأنه لو قبل الإنفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ، ولو قبل الإنفصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

قوله :

﴿ فإذا ن قوة هذا القبول غير وجود المقبول ^(١) بالفعل وغير هيئته وصورته ﴾

(١) قوله « فإذا ن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » كلام الشارحين صريح في أن القبول هو الاتصال وبيانها لإثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على أن القبول هو الاتصال فيبينهما منافاة . والجواب عنه أن الاتصال إذا طرء فالقبول ليس نفس الانفصال لأنه عدم وعدم لا يكون مقبولا بل القبول بالحقيقة إنما هو الجهتان العادتان عند الانفصال فلا يكون القبول عند الانفصال إلا الصورة الجسمية ، وهيئتها الشكل التابع لوجودها ، وصورتها الجسم التعليمي أما أولاً فإنه

قوة الشيء بمعنى إمكان وجوده ، وإمكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده أى في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنا في للإتصال ظاهرة ، والموصوف بتلك القوة ليس هو الإتصال على ما سبق فهو شيء غير الإتصال قابل للإتصال والانفصال وهو الهوى فالمقبول هيئتها هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي اللازم لها فإنه كالصورة للصورة الجسمية ، وهذا أيضا يدل على أن الشيخ إنما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار . قال الفاضل الشارح : قوله « فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك أنه ذكر أن بعض الأجسام يحدث له الانفصال فينبغي أن يضاف إليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه ، وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء . حتى ينتج فإذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين . ثم قال :

مثال للصورة الجسمية مساو لها في جميع أقطارها حتى كانه قالب لها ، وأما ثانيا فلأن الأجسام التعليمية قد يتوارد على الصورة الجسمية وهي كما أن الصورة الجسمية يتوارد على الهوى وهي هي بمينها ، وهذا يدل أيضا على أن الشيخ إنما عني بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو أراد به الجسم التعليمي لم يمكن حمل صورته عليه ويبقى بلامعنى ، وانت خبير بأنه إنما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسر هو الصورة الجسمية عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية أن يكون المتصل بذاته أيضا الصورة الجسمية قال الإمام : هيئتها امران : أحدهما أن قوله فإذن قوة هذا القبول مشعر بأنه نتيجة قياس مذكور فما ذلك القياس ، و ثانيهما أنه وإن كان حقا أن قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في إثبات المطلوب إلى ذلك لانا إذا بينا أن الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج إلى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله . والجواب عن الاول فظاهر عن الشرح . وعن الثاني ان إثبات الهوى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانه إنما يمكن إثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم و العدم لا يحتاج الى محل موجود ، اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى فيستدعى لامحالة محلا وليس هو الاتصال فثبت شيء آخر هو الهوى . قال الشارح اما ان قوله فإذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا حاجة الى تقدير هذا القياس اذا المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ، ظاهر وعلى هذا لا يبقى لقوله فإذن معنى واما ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا

وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة لأننا إن قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بدّ لذلك إلا انفصال من محلّ وليس محلّه إلا اتصال فلا بدّ من شيء آخر كان غير صحيح ، لأنّ إلا انفصال عدم إلا اتصال عمّا من شأنه أن يتصل ، والأمر العدميّة لا تستدعي محلاً ثابتاً فلا بدّ من بيان مغايرة قوّة إلا انفصال لنفس إلا انفصال بتلك المقدمات ، ثمّ بيان أنّها ثبوتية بأنّها من الأمور الإضافيّة التي تستدعي محلاً حتّى إذا بينّا أنّ ذلك المحلّ ليس هو إلا اتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى . وأقول : في هذا الكلام موضع نظر لأنّ أعدام الملكات ليست أعداماً صرفة فهي تستدعي محلاً ثابتة كالملكات وإلا انفصال لما كان عدم إلا اتصال عمّا من شأنه أن يتصل على ما قال فقد أثبت محلّه وهو الذي من شأنه أن يتصل . والحق أنّ مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوّة إلا انفصال إلا انفصال في كلامه هو إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الإحتياج إلى القابل ليكون البرهان كلياً ، وأيضاً التنبيه على وجود القابل للإنفصال قبل طريانه وبعده إذ لا يوهّم إلا استدلال

بل عدم ملكة و أعدام الملكات لها عظم من الوجود : لا يقال : لا نسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلاً موجوداً لأننا نقول : قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذاك المتصل بالرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء . في ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بدّ له من امر كان موصوفاً بالاتصال فيكون موصوفاً باتصالين ، و اما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فائدتان : إحداهما إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الإحتياج الى الهيولى لان قوّة الانفصال اذا استدعى وجود الهيولى و كل جسم من الاجسام له قوّة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كلياً وفيه نظر : لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان التاليان لهذا الفصل غير موجهين . على ان ماثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي و ليس كل جسم له قوّة الانفصال الانفكاكي والتفصيل هناك انا ذكرنا ان وجود الانفصالات ثلاثة الفك ، واختلاف الوضعين ، والوهم والفرض فالانفصال الانفكاكي لما كان رافعا لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له و اما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئاً آخرأ في الخارج بل في الوهم . اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد ، و اما اختلاف العرضين فان قلنا إنه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والا فلا . الفائدة الثانية : انه لو استدلل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق بالضرورة الى الوهم ان وجود الهيولى يفرض بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل وجود الانفصال أيضاً و هذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال . وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق الوهم ان الهيولى موجودة حال عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوّة الانفصال بل في

بوجود الإِنفصال على وجود القابل له فيظنّ أنّه إنّما يحدث حال الإِحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده .

قوله :

*) وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الإِنفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الإِتصال يعود مثله متجدداً *)

المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذواته اتصال واحد متعين . ثم إذا طرء الإِنفصال زال ذلك الإِتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتّصالان آخران بالشخص ومتمّصلان آخران بحسبهما فهو عند الإِنفصال قد عدم وجوده وعند عود

المغايرة بين قوة الانفصال و الصورة الجسمية عند حدوث الانفصال و ما ذكره الشارحان لا يعطى الا الفائدة الاولى فالسؤال باق كما كان . و اعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلاث مقدمات أحدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال . و ثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل . و ثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار . و المقدمة الاولى و ان فرضنا ان لها مدخلا فى الاستدلال الا ان المقدمتين الاخرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتها . و المعجب من الشارحين انهما بالنفا فى توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخرتان لهما بالبال . و ايضا قوله و تلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله و انت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و الانفصال . و الصواب فى توجيه الكلام بان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية او الجسم التعليمى ، و بالقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان للجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال و مقبول بالفعل هو الصورة الجسمية و اما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل فى هذا الحال بل بالامكان . اذا عرفت هذا فنقول : الجسم يعرض له الانفصال و الانفكاك و اما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن يكون قبول الانفصال اى محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية و غير شكلها و غير مقدارها فانها متصلة بذاتها و المتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا اورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية و يحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل و المقدار و يحصل شكلان ومقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذى يمكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال . واليه اشار بقوله و تلك القوة لغيره لامحالة وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على أن اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل فى الخارج بل يكتفى فيه امكان الانفصال الخارجى حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى و ان لم ينفصل بالفعل اصلا و سيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد . م

الإتصال يعود مثله متجدّداً ولا يعود هو بعينه لأنّ إعادة المعدوم ممتنعة فإذن الشيء الذى فيه قوّة الإتصال الباقى فى الأحوال جميعاً هو غير متّصل بذاته وهو الهىولى . و تلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن إتصال ما فى ذاته وأنه قابل للإفصال حال كونه متّصلاً فقوّة قبول الإفصال حاصلة له حال الإتصال ، ونفس الإفصال ليست بقابلة للإفصال على وجه يكون حال كونها إتصلاً موصوفة بالإفصال فإذن للجسم شيء غير الإتصال به يقوى على قبول الإفصال وهو الذى ينفصل ويتّصل مرّة بعد أخرى فهو الهىولى . واعلم أن الأهمّ فى هذا الباب ^(١) أن يعلم أنّه لا يمكن أن يكون الإفّصال والإفّصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المتشكّكين فى وجود المادّة ، وذلك لأنّ ذلك الشيء يجب أن يكون فى ذاته غير متّصل ولا منفصل حتّى يمكن أن يكون موضوعاً للإفّصال والإفّصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد فلا يكون جسماً البتّة بل هو المسمّى

(١) قوله : د واعلم ان الهم فى هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لانسلم ان القابل للانفصال والاتصال هو الهىولى ولم لا يجوز أن يكون هو نفس الجسم ، والانفصال والاتصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا بينا ان الجسم متصل فى نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام فى أن الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط أو فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر قابل لها ، ثم إذا أورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا أنها ليست قابلة للانفصال قطعاً بل القابل للانفصال شيء اخر وكان السائل توهم أن الجسم هو الهىولى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد وأجاب الشيخ تارة بأن موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم ، واخرى بأن الاتصال ليس عرضاً ، أما تحرير الجواب الاول فهو أن موضوع الاتصال والانفصال ليس فى ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة وكل جسم فهو فى ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسماً أما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب أن لا يكون فى ذاته متصلاً ولا منفصلاً لما لم يكن فى ذاته متصلاً لا يكون فى ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة بالضرورة ، وأما الكبرى فظاهرة فقد بان أن الجسم فى نفسه متصل قابل للانفصال أى بالاجاز بمعنى أنه يعرض له الانفصال . وأما تحرير الجواب الثانى وإليه أشار بقوله و الذين يجهلون المتصل عرضاً فهو أن الاتصال أمر ذاتى للجسم لانه لو لم يكن الجسم فى ذاته متصلاً لم يكن فى ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فلا يكون الاتصال عرضاً وارداً عليه وإلا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وإنه محال . وفى الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين أحدهما أن الاتصال لو كان عارضاً للجسم فانا إذا قطعنا النظر عنه فاما أن لا يكون فى الجسم أجزاء فهو متصل فى نفسه لم يكن اتصاله زايداً عليه وإما أن يكون فيه أجزاء فيكون

بالمادة ولا بد من انضياغ شيء ما متصل بذاته إليه حتى يصير جسماً فذلك الشيء هو الصورة ، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للاتصال ، والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ينسون أن كون الجسم متصلاً في نفسه أمر ذاتي مقوم للجسم ، والجوهر لا يتقوم بالعرض . وأيضاً ينبغي أن تعلم ^(١) أن الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادة إلا بعد تشخيصها المستفاد من الصورة ليوقف على أحوال الشبه المبنية على انصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوها إلى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الافتصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الأولى ومحوها إلى مادة أخرى ويتسلسل . إلى غير ذلك من الشبه ، وذلك لأن المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل إنما تتصف بهما عند تعاقب الصور . والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفى الهيولى ، وهي أن الهيولى على تقدير ثبوتها إن كانت متميزة فإما على سبيل الاستقلال فإذا كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين ، وأيضاً

اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وليس كذلك ، وثانيهما أن الاتصال أمر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم أولم يكن متصلاً في نفسه كان في نفسه منفصلاً متعدداً وإنه باطل ولا ينقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلاً عن الأجزاء . والانقسام الذي يعرض لها إنما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الأجزاء لها إنما هي من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها نعم يمكن أن يقال على الوجه الأول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال إما أن يشتمل على الأجزاء أو لا يشتمل أنه مشتمل على الأجزاء أولاً في نفس الأمر أو أنه مشتمل على الأجزاء أولاً بحسب ذلك الاعتبار . والفرق أن أردتم الأول فلا تعلم أنه لو لم يشتمل على الأجزاء في نفس الأمر يلزم أن يكون متصلاً في نفسه وإنا يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن المعارض موجباً لرفعه وليس كذلك فجاز أن يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضاً له في نفس الأمر وإن أردتم الثاني فلا نسلم أنه لو كان مشتملاً على الأجزاء لكان الاتصال اجتماعها وإنا يكون كذلك لو كانت الأجزاء متحققة في نفس الأمر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الآخر لا يلزم من عدم كون أحد المتقابلين مقوماً أن يكون المقابل الآخر مقوماً فإن من الجائز أن لا يكون شيء من المتقابلين مقوماً كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها . م

(١) قوله « وأيضاً ينبغي أن يعلم » ستعلم أن الصورة علة وجود الهيولى فالتحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتمدد وغيرها من العواض لا يعرض للهيولى بالذات بل

لم تكن هي بالمحلية أولى من الجسمية ، وأيضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى ، وإما على سبيل التبعية فإذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها . وإن لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة ، وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإن ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيزاً بالافراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير ، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير .

(وهم وتنبية)

بتبعية الصورة و فرق بين الصورة و هي حالة و بين السواد مثلاً و هو حال من هذا الجهة فان كون السواد مشاراً اليه بالإشارة الحسية متحيزاً إنما هو بتبعية محله و كون الهيولى مشاراً اليها متحيزة إنما هو بتبعية حالها فهي إنما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتياً لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل إذا طرأ عليهما الانفصال انتفيا وحدث صورتان اريان وجسمان اهران و الهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال و هذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعدت المادة فصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها مجوجاً الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها مجوحاً إلى مادة أخرى هلم جرا فنقول الصورة الجسمية اما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضياً لفنائها لا لمحالها فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم ينعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب أنه كان اوحدة عارضة لها والان التعدد عارض و قدمرت الإشارة إليه غير مرة وعارض له الامام بأنه لو وجدت الهيولى فاما أن يكون متحيزة أو لا يكون والقسمان باطلان أما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما أن يكون تعييزها بالاستقلال أو على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كانت الجسمية مثلاً لها لانها أيضاً متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعاً بين المثليين و أيضاً لا يكون أحدهما بالحالية و الاخر بالمحلية أولى من العكس و أيضاً ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل و إن لم يحتج الى محل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها مثلها و ان كانت الهيولى متحيزة تبعاً لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة و الجسمية موصوفاً اذ لو جاز أن يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون والطعم أو غيرهما و ان كان حصولها في الحيز تبعاً لحصول الجسم فيه . و اذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى . وأما الثاني فلان الهيولى لوام يكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال و لا بالتبعية مع أن الجسمية مختصة بالحيز استحال أن يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة أن المغمص بالجهة والحيز يستحيل أن يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة و الحيز والا فليجز أن يقال ان الاجسام بأسرها حالة في ذات الباري تعالى

﴿ ولعلكم تقول ^(١) إن هذا إن لزم فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيه ما أحسب كذلك ﴾

أقول : هذا هو الوهم . وتقريره أن يقال إنكم استدللتم بامكان وجود الإنفكاك والإنفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً للقابل ، وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة ، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم .
قوله :

﴿ فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الإمتداد الجسماني في نفسها واحدة ﴾
هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم ، وهو بتذكّر مفهوم الإمتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسميّة المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويّتها الإمتدادية عند وجود الإنفصال لا في الخارج ولا في الوهم ، ثم بتذكّر كون كل ذي حجم يحجب وسطه طرفيه من الملاقاة واجب القبول للإنفصال ولو في الوهم فإنّه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الإمتداد يمنع الحكم بكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم له ، وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ، وتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى بكون بعضها فلماً وبعضها عنصراً وما يجري مجراه . واعلم أن الإمتداد المذكور قديم يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكليّ جنساً كان

و إن لم يكن له اختصاص بالجزء لا بالذات ولا بالتبعية . والجواب أنا لا نسلم أن الهبولي لو كانت متحيزة بالاستقلال كانت الجسميّة مثلاً لها فإن الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في المهمة فاللوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة أصلاً سلمناه لكن لا نسلم أنها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسميّة بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها . والمنع أن كانا واردين على القسمين من حيث البحث إلا أن القسم الأول لما كان باطلاً في النفس اقتصر على المنع الثاني وقال العجّة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإن المتحيزة على ثلاثة أقسام أما أن يكون متحيزاً بالاستقلال وأما أن يكون متحيزاً بالتبعية أما على سبيل الحلول في الغير أو على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهبولي بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسميّة بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسميّة فيها على ما هو الواقع . م

(١) قوله : « وهم وتنبيه وعلكم » تقرير الوهم أن الدلالة المذكورة على وجود الهبولي إنما تتم فيما يقبل الانفصال الإنفكاكي وليس يجب أن يكون كل جسم كذلك فإن من الأجسام ما يمنع فيه

أو نوعاً ، وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاصّ وجزميّ ، وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت إليه الإشارة في النهج الأول . وإنما يكون إذا أخذ وحده موجوداً في الخارج لاشكّ في وجوده فالشيخ أخذه كذلك وأشار إليه بقوله « طبيعة الإمتداد » فإنّ الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مرّ . ولا شكّ في أنّه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبائع .
قوله :

✽ (وما لها من الغنى عن القابل ، أو الحاجة إليه متشابهه) ✽

وذلك لأنّ الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأُمور المتقابلة معاً فإن اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أُمور تقتضي الاختلاف .

الانفكاك كما أفكك . وحاصل كلام الشيخ في الجواب أن الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وإذا ثبت احتياجها في بعض الصور إلى المادة فليكن محتاجاً في جميع الصور إليها لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ، وإنما قلنا إن الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لأنه يختلف بالأُمور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية إما الكبرى فظاهراً الصغرى فلان جسمية إذا خالفت جسمية أخرى يكون لاجل أن هذه باردة وتلك حارة أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي أمور يلحق الجسمية من خارج فإن الجسمية في الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلاً موجودة أخرى و قد انضاف إلى تلك الطبيعة القائمة المشار إليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئاً محصلاً ما لم يتنوع بأن يكون خطأً أو سطحاً إذ ليس المقدارية موجودة والخطية موجودة أخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء منفرد هو جسيمته فقط من غير زيادة وأما المقدار فلا يوجد مقداراً فقط بل محتاجاً إلى فصول حتى يوجد ذاتاً مقررّة أما خطأً أو سطحاً. هذا ما ذكره في الشفاء . وظهر منه أن قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول بيان لنوعية الامتداد . لا يقال لاشكّ أن الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما أن يكون ما به اختلافها موجوداً في الخارج أو لا يكون فإن لم يوجد في الخارج لم يتعد في الخارج بالضرورة وإن وجد ما به الاختلاف في الخارج فاما أن يكون عين الجسمية في الخارج أو لا يكون فإن لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسم في الخارج موجودة أو ما به الاختلاف موجوداً آخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون إلا مجرد الجسمية فيكون أمراً واحداً بالذات وبالوجود موجوداً في محال متعددة وإنه محال بالضرورة و أما أن كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج والجسمية لا يتحصل في الخارج إلا بما به الاختلاف

قوله :

❖ (وإذا عرّف بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه عُرِف أنَّ طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ، ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) ❖

أي إذا صار بعض أحوالها وهو إمكان طريان الإنفصال عليها وامتناع وجودها مع الإنفصال معرّفًا لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف أنَّ تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت .

قوله :

❖ (لا نَبْها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) ❖

كالمقدار لا يتقرر في الخارج إلا بفصل . إذا ثبت هذا فنقول : هب أن الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم وجوب تساوي أفرادها في الحاجة إلى المادة وإنما يكون كذلك لو كانت محتاجة إلى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز أن يكون الاحتياج إليها لشخصها فإن الطبيعة النوعية مختلفة بالشخصات كما أن الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف الشخصات . لاناقول من المعلوم بالضرورة أن الحاجة إلى المادة و قبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية و تلك الجسمية ، وهذه الجسمية إنما هي طبيعة الجسمية و هذبتها فلما لم يكن للهبذة مدخل في الحاجة إلى المادة كانت الحاجة إلى المادة لا يمرضها إلا لذاتها . فان قلت إذا ثبت أن الجسمية محتاجة إلى المادة لذاتها فما الحاجة إلى بيان نوعيتها فإن الطبيعة الجسمية أن اقتضت شيئاً من حيث هي فذلك الشيء لا بد أن يكون محققاً في جميع أفرادها سواء كانت طبيعة نوعية أو جنسية . فنقول ما علمنا إلا أن الجسمية الخارجية ليس احتياجها إلى المادة من جهة تشخصها و إنما أن احتياجها إلى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وإنما نعلمه إذا علمنا أن الجسمية طبيعة نوعية فإنها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها إلى المادة للشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في أفرادها بخلاف ما إذا كانت طبيعة جنسية فإنها حينئذ يكون ذواتاً مختلفة العقابيق فأمكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول و أن لم يكن افتراقها من جهة الشخصات . هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح : نبه الشيخ على زوال الوهم بأن يتذكر أن طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجاً أو وهماً ، و أن يتذكر أن كل جسم يعجب وسطه طرفيه على أن يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد أن يكون كل جسم مشتملاً على ما به

قدينا أن الطبيعة تكون بأيّ الاعتبار مادة ، وبأيّها جنسا ، وبأيّها نوعا . فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنساً لأنها ليست بموقوفة على ما ينضاف إليها محصلاً إياها نوعاً ، ولأما مادة لا لأنها مقولة على الإمتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي إذن نوعيّة محصّلة . وإنما قال « نوعيّة » ولم يقل نوع لا لأنها إنما تصير نوعاً بانضمام معنى العموم إليها فهي وحدها لا تكون نوعاً بل تكون نوعيّة ، وإنما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعيّة لامحالة كذلك لأنّ الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالناطق ، ولا يكون مقتضياً في سائر الصور له . وكأنّ هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال كما كانت الحيوانيّة مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الأجسام . فأجاب عنه بأنّ الإمتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعيّة محصّلة يختلف بالخارجات

يقبل الانفصال إذا الحاجة إليه حيث لا يكون الجسميّة هوية اتصالية مع إمكان عروض الانفصال لها و الأجسام متساوية في هذا المعنى و ان كانت مختلفة في أن بعضها فلكي و بعضها عنصري إلى غير ذلك . و نحن نقول : أما أولاً فليس لشيء من هذين التذكريين في تنبيهه هذا عين و لا أثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره الشارح بعينه لتعميم البرهان و كلام الشيخ شيء آخر وقد عرفته . و أما ثانياً فإن عني بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي أنه لا يبقى معه في نفس الامر فقد بان بطلانه و إن عني أنه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولي في الوهم وهو غير مطلوب ، و المطلوب وجود الهيولي في الخارج و هو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسميّة فقط فما الحاجة الى بيان أنها نوعيّة فاشمل الكلام على استدراك عظيم . و أما قوله فقد بينا أن الطبيعة يكون بأيّ الاعتبار فهو اشارة إلى ما ذكر في المنطق من أن الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا وأخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهي المادة ، وإن اخذت لا بشرط فيكون إما مبهم غير محصّلة و هي الجنس ، او محصّلة و هي النوع فالطبيعة الجسميّة ليست مادة لأنها معمولة على الجسميات ولا شيء من المادة بمحمولة و ليست جنساً لعدم توقفها على ما ينضاف إليها محصلاً إياها فتعين أن يكون نوعيّة محصّلة . فان قلت لانسلم انها يتحصل بنفسها و لم لا يجوز أن يكون تعصلها بما ينضم إليها من الصورة النوعيّة و كان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية إنما يتحصل و يتقرر بصورة فلكية او عنصرية . فنقول : إما ان يكون الجسميّة متحصّلة بنفسها فقد بيناه و إما ان الجسم جنس ففرق بين الجسم و الجسميّة فان الجسميّة في الخارج موجودة والمادة

عنها فهي إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها و في جميع الأحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة و هي لا يمكن أن تقتضى شيئاً من حيث هي غير محصلة ، ثم إذا تحصلت بشيء انضاف إليها و دخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه ، والفاضل الشارح أورد الشك أولاً في أن الجسمية طبيعة نوعية واحدة بأن ماهيتها غير معلومة و الإشتراك في قبول الأبعاد الذي هو معلوم لازم لها و الإشتراك في اللوازم لا يقتضى الإشتراك في الملزومات ، وناقض بالوجود الذي يقتضى في الواجب تجرّده عن الماهية و في الممكن لا يقتضى ذلك . وثانياً بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فإذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر و الجواب عن الأول أن الإحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الإمتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للإفصال و المتصل بذاته

موجودة أخرى فقد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم فالجسمية و إن كانت متفردة في ذاتها متنازة في الخارج عن جميع ما ينضاف إليها من الصور و الاعراض إلا أن الجسم لا يتقرر ذاتاً محصلة إلا إذا كان فلنكاً أو عنصراً فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ، ثم كأن سائلاً يقول الكلام قد تم عند قوله لأنها طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع أن الطبايع النوعية لا يكون إلا كذلك . أجاب بأنه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الإمتداد طبيعة نوعية واحدة فيتشابه مقتضاها أمكن أن يقال الطبيعة الجنسية أيضاً واحدة و ليس بتشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية و جوابه الفرق بأن الطبيعة النوعية لما لم يختلف إلا بالخارجات فهي إذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا تقتضى شيئاً من حيث إنها غير محصلة في العقل و إنما تقتضى شيئاً إذا تحصات بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل ، و هذا ليس بشيء لانه إن اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو من نوع لاتحاد الجنس و النوع في الوجود و ان اراد انها غير محصلة في العقل فلانسلم انها لا يمكن ان يقتضى شيئاً في الخارج و الكلام في الاقتضاء الخارجى وكيف يكون كذلك و هم بصرحون بأن الشيء إذا كان ثابتاً للاعم و الاخص كان للاعم اولاً و بالذات و للاخص ثانياً و بالمرض فالتحيز إذا ثبت للجسم و الانسان فالمتقضى للتحيز هو الجسم اولاً . فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن أن يقتضى شيئاً في الخارج . على أن الفرق ليس بيناً على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه . قال الامام : لانسلم أن طبيعة الإمتداد نوعية و ذلك لانا لا نعلم منها الا أنها جوهر قابل للأبعاد لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز أن يكون لها حقايق

لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية ، ولا حاجة بنا إلى ما عداه مما لا نعلمه ، وعن المناقضة أن الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية . على ما سيجىء بيانه . وعن الثانى أن الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول لما مرّ لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول ، والشكوك التى أوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ، وتنحلّ بمراعاة ما ذكرناه فإلا فائدة في التطويل بالإعادة .

☆ (وهم وتنبيه) ☆

☆ (أو املكك تقول^(١) ليس الإمتداد الجسماني الواحد بقابل للإنفصال البتة فإنه إنمّا ينفصل الجسم المركّب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للإقسام إلا الذى يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها) ☆

قد ذكرنا في صدر النمط أن الأجسام إمّا مفردة وإمّا مؤلّفة ، وذكرنا المذاهب في الأجسام المفردة بحسب الإحتمالات الأربعة ، وبقي حكم المؤلّفة فنقول : من

مختلفة مشتركة في هذا اللازم فإن الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لا نسلم أنها محتاجة إلى المادة في شيء من الصور فإن الثابت بالبرهان لبس إلا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضى وجوب حلولها في المادة بل صحته فجاز أن لا يعمل في بعض الصور وإن حلت في المادة في بعض ، ثم انه مفقوض بالوجود فإنها طبيعة واحدة مع أنها يقتضى التجرد عن المهيّة في الواجب والعروض في الممكن . و جوابه أما عن الاول فلانا وإن فرضنا أن طبيعة الإمتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أن لها هوية اتصالية يمكن أن يرد عليها الانفصال وقد تبين أن هذا القدر يكفى في بيان احتياجها إلى المادة فلا يضر أن لا نعلمه وبهذا يخرج الجواب عن الثانى ، وعن الثالث أن الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ، ولما فرق بين الطبيعة النوعية والطبيعة الجنسية في جواز اقتضاها شيئاً في بعض دون بعض بخلاف النوعية أورد اشكالا وشكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول مهيّة ووجوداً فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع أنها مختلفة في اللوازم وهذا متعلق بسوء اعتبار الكليات فإن الجنس والنوع والفصل متحدة في الجعل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة باللوازم . م

(١) قوله د وهم وتنبيه ! و املكك تقول : : النظم الطبيعي ان تقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال : الدليل المذكور . ووقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسماً من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانا القابل للانفكاك هو الجسم

المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم إنَّ الأجسام المشاهدة ليست ببساط على الإطلاق بل إنما هي متألّفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة ، وتألّف البساط إنما يكون بالتماس والتجاوز فقط ، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً أصلاً ، وينقسم وهماً للحجّة المذكورة ، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة . و ربما زعم بعضهم أنّ مقاديرها متساوية ، وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادى إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها ، وذكر الفاضل الشارح أنّ القوم ذهبوا إلى أنّ تلك البساط كروية الشكل . وفيه نظر لأنّ الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أنّهم يقولون إنّها غير متخالفة إلّا بالشكل ، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنّما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة . وذكر أنّ بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب أقليدس أشكال العناصر والفلك ، ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة في إيرادها . وبالجمله هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الأجزاء إلّا في تسمية الأجزاء بالأجسام وفي تجويز الانفصال الوهمى عليها . و وجه تعلّقه بهذا الموضوع أنّ الحجّة المذكورة في نفي الأجزاء إنّما اقتضت كون كلّ ذى حجم قابلاً للانقسام الوهمى ولكن ليس بواجب أن يكون كلّ قابل للانقسام الوهمى قابلاً للانقسام الإنفكاكى ، وكانت الحجّة المذكورة في إثبات الهيولى مبنية على كون الإمتداد قابلاً للانقسام الإنفكاكى فإذن لو كانت البساط غير قابلة للانفكاك بل إنّما تتّصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان إثبات المادة بالحجّة المذكورة متعذّراً فهذا الوهم هو هذا المذهب . والإمتداد الجسمانيّ الواحد الذى ذكره الشيخ هو الذى يسمّى أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً .

المركب و لئن سلمنا أن شيئاً من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى فى جميع الاجسام فان من الجائز أن يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثانى كان اشكل منه . والاسهل فى نظر التعليم أقدم فلهمذا اقدمه والسؤال مذهب ديمقراطيس فانه ذهب إلى ان مبادئ الاجسام صغار لا يقبل الانفكاك و إن كانت قابلة للانتقال الوهمى يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام و الى

قوله :

✽ (فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الوهميّة والفرضيّة أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارئين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازيتين أو مماسّيتين تحدث في المقسوم اثنيّتين ما يكون طباع كل واحد من الإثنتين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ، وما يصحّ بين كل اثنتين منها يصحّ بين اثنتين آخرين فيصحّ إذن بين المتباينين من الإتصال الرافع للإثنيّتين الانفكاكية ما يصحّ بين المتّصلين ، ويصحّ بين المتّصلين من الانفكاك الرافع للإتحداد الإتصالي ما يصحّ بين المتباينين) ✽

هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم ، وذلك لأنّ الطبيعة المتشابهة إنّما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً غير مختلف فالجزء الواحد الوهميّ من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الأجزاء وما يقتضيه الكلّ وما يقتضيه الخارج عن الكلّ الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ، ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة إمّا في الإمتناع عن قبول الانفصال والإتصال أو في جواز قبولهما . والأوّل ظاهر الفساد ، والثاني حقّ . فإن قيل : لعلّ البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه . قلنا لانزاع في ذلك وقد ذهبنا إلى القول به في الفلك ، إنّما المقصود ههنا هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتّفقة ، وذلك يكفي في إثبات المادّة ، والشيخ قد خصّ القسمة الفرضيّة والتي باختلاف عرضين بالذكر لأنّ أصحاب هذا المذهب

الافتراق فينعدم ، ومال أبو البركات إلى مثل هذا القول في الأرض بناء على أن التراب المسحوق غاية السحق إذا نشر يظهر أجزاء صفار متشابهة . وتقرير الجواب أن إمكان القسمة الوهميّة ملازم لإمكان القسمة الانفكاكية لأنّ القسمة الوهميّة يحدث اثنيّتين ما في الجزء المقسوم وهو المنفك عن الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك إن كان لاثنيّتهما فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الآخر لأن الأجزاء بأسرها متشاركة في الطبيعة وإن كان لغيرهما أمكن الانفكاك نظراً إلى الذات فلا افتراق بين الأجزاء الوهميّة والأجزاء الخارجيّة في إمكان الانفكاك وإما أنه لا افتراق بينهما في إمكان الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الأجزاء في الطبيعة وحينئذ يكون كلاماً إلزامياً خارجاً عن الحكمة .

يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكيّة ، وقسم التي باختلاف عرضين إلى ما يكون بسبب عرضين قارين وإلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين ، وأراد بالقار ما للموضوع في نفسه ، وبالإضافي ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره ، وإنما بسط القول بذكر هذه الأقسام لأن الجميع مما يجوزونه ، ثم يبين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنيّة في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الإثنيين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما ممّا يوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه . وإنما قال « طباع كل واحد » ولم يقل طبيعة كل واحد لأن الطباع أعم من الطبيعة وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية أو لصفة لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة ، ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين ، وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين .

قوله :

« اللهم إلا من عائق [مانع] خارج من طبيعة الإمتداد لازم أوزائل »

هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الإمتداد مقارن له ، ويكون لازماً كما في الفلك أوزائلا كما في الأجسام الصغيرة الصلبة مثلاً ، وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً ومنفكاً عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الإمتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة .

فان قلت : لا اقل من أن يكون في العالم جزآن من مبادئ الأجسام بأسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الأجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة . فنقول : لوصح هذا فهو كلام غير مذكوره الشارح .

والاولى أن يقال إن تلك الأجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك عن ذاك الجسم فلا بد أن يكون أقسامها الوهية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر إلى ذاتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية للفلك أوزايل كما في الجسم الصغير الصلب فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك و اذا زال الصفاة او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر المطلوب . وقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل على انه جمل تلك

فيقال له : إنَّما نذهب إلى ذلك لما نعلم وهو أنَّ الصورة الفلكية أعنى النوعية أمر مقارن للإمتداد الجسمي مانع إتياء عن قبول الإِنفصال والإِتصال بالغير وأنتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فإذن لا مانع لهما من حيث هي عن الإِنفصال والإِتصال .

قوله :

﴿ ولعلَّ هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا انينية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه ﴾

معناه أنَّ كلَّ نوع مادّي مستلزم لما يمنعه عن الإِنفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل أن يتعدَّد أشخاصه في الوجود أى لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا معنى قوله إنَّ نوعه في شخصه ؛ وذلك لأنَّه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كلَّ واحد منهما قابلاً للإِنفصال الإِنفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه . هذا خلف . وهذا حكم كلّي نافع في العلوم الطبيعية قد انجرَّ الكلام إلى ذكره في أثناء حلِّ هذه الشبهة . واعترض الفاضل الشارح بأنَّ حجة الشيخ مبنية على أنَّ الأجسام متساوية في الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل . وذلك سهو منه لأنَّ الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع . واعترض

الاجزاء مشاركة في الحكم لأجل تشاؤمها في طبيعة الإمتداد و ليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء كيف جعل قوله هذا جواباً للسؤال بالفلك والعنصر فانه إذا قيل بعض الاجزاء ينفك عن بعض فيكون أقسامها غير مخالفة لها في امكان الانفكاك لانها مشاركة في الطبيعة لم يتوجه أن يقال ان الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركتها في مفهوم الإمتداد أما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجه السؤال و ظهر الجواب . و اعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا أن كل جسم فرض من شأنه أن يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بأن هذا جزء للجسم غير ذلك و هو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية و لا خفاء في أن هذا الحكم إنما يصح لو أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر أحدهما غير الآخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسمية أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجى ، و امكان الانفصال الخارجى يستدعى المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام : لا نسلم أن الاجسام متساوية في الجسمية على ما مر ، ولئن سلمناه فناية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز أن يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الآخر في الهيئة و كيف لا يجوز ذلك و

أيضاً بأنّ الإمتدادات الجسميّة غير باقية عند الانفصال ومتجدّدة عند الاتّصال وهي أمور متشخصّة ولعلّها تمنع الماهيّة المشتركة عن فعلها . وجوابه أنا سلّمنا أنّ وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأورد اعتراضات آخر تجري مجرى هذين .

☆ (تنبيه) ☆

☆ (وكلّ نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعيّ فإنّه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنيّة ولا كثرة تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع إلّا شخصاً واحداً ، وكيف يوجد اثنيّة أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعيّ) ☆

هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ، ويوجد في بعضها مترجماً بالإشارة ، وفي بعضها بلا ترجمة ، ويشبه أنّه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً وذلك لأنّه تقرير للمسألة المذكورة . ومعناه ظاهر . قال الفاضل الشارح في شرحه : كلّ ماهيّة إمّا أن يكون نفس تصوّرها مانعة عن الشركة فأذن لا يحصل منها إلّا شخص واحد ، أو لا يكون وإذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهيّة فذلك الزائد إن كان لازماً لم يحصل منها إلّا شخص واحد لا يقبل إلاّ نفكك ، وإلّا

عندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسميّة التي كانت موجودة وحدت جسميتان اخريان ، ثم اذا اتصلنا زالت الجسميتان وحدت جسميّة اخرى فقد صح الاتصال على نصفى الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين و امتنع على نصفى الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك هيئنا أيضاً . و الجواب ظاهر والنظر في القسمة أن الماهية لا تتناول الجزئين الحقيقي اذا الماهية مشتقة عما هي ، وهي التي يقال في جواب ماهو والمقول في جواب ماهو لا يكون الا كلياً . نعم لو عني بالماهية الامر او الشيء كانت القسمة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان في المشهور على انتفاش الاجزاء و اندماجها و في الحقيقة على ان معظم حجم الجسم من غير مداخله شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك أنه ثبت أن للجسم هيولى و الهيولى لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير إليها على السواء فجاز أن يكون الهيولى في وقت مقدرة بمقدار أصغر و في آخر بمقدار أكبر . أولا يرى أنه اذا مّس الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي يبقى فيها و زاد في مقداره لامتناع الغلاء . م

فيلزم الخلف . و في مصدر هذه القسمة نظر لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس تصوّرها مانعة عن الحركة إلا إذا عني بالماهية غير ما اصطالحوا عليه .
 ✽ (تذنيب) ✽

✽ (أليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ، ويكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيوليها و شيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصّص في بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه) ✽

يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين . قال الفاضل الشارح :
 هذه المسئلة تفريع على إثبات الهيولى ، وإذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سمّاها تذنيباً ، والمشهور عند الجمهور أن العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كان أجزاؤه منتفشة فتندمج أو يتحلل بعض الأجزاء ، وينفصل ، والصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس . وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدّاً فالشيخ أزال ذلك إلاّ استبعاد بيان كون الهيولى غير متقدّرة في نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب فإن ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس ، وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لأنّ هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعيّن لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وإزالة الاستبعاد ، ولذلك قال الشيخ « ولا تستبعد » واحترز عن الفلك بقوله « أن لا يتخصّص في بعض الأشياء » ويوجد في بعض النسخ بعد قوله « ولا صورة جرمية له » ولتكن هذه هي الهيولى الأولى وقبدها بالأولى لأنّ مادّة كلّ مركّب تكون هيولاه وإن كان جسماً .

✽ (إشارة) ✽

✽ (يجب أن يكون محققاً عندك أنّه لا يمتدّ بعدّ في ملاء أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير النهاية وإلاّ فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ، ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ، ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية فيكون

هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية ، ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد ، وأنه زيادات امكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن ، وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان) *

هذه مسئلة تناهى الأبعاد وهى إحدى المقاصد في العلم الطبيعي^(١)، وهى أيضاً مبدئ مسائل أخرى : منها مسئلة إثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهى أيضاً من الطبيعيات ، ومنها مسئلة امتناع انفكك الصورة وما يتبعها عنى المقدار عن الهيولى وهى من علم ما بعد الطبيعة وليان هذه المسئلة أوردها هيمننا . وقد دل بقوله « يجب أن يكون محققةً عندك » على أنها إحدى المطالب الجلية .

قال الفاضل الشارح : لما بين الشيخ أن الجسم مركب من الهيولى والصورة

(١) قوله « هذه مسئلة تناهى الابعاد وهى إحدى المقاصد في العلم الطبيعي » هيمننا مباحث خسة : الاول أن تناهى الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما بين من أن العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ، وتناهى الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي . الثانى أن اثبات محدد الجهات موقوف على تناهى الابعاد لأنها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجوداً . الثالث أن اثبات المحدد الجهات من مسائل الطبيعي و كان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود الا أنهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدود وبعضها متحدد ، وتحديد الجهات وتحددها لا يتصوران الا في الجسم وفي المادة . الرابع أن بيان امتناع انفكك الصورة عن المادة مبنى على هذه المسئلة و عن قريب ما يتبين مما يقوله الامام . الخامس أن امتناع انفكك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لامن خواص الاجسام . قال الامام : كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى و سيتكلم بعد في أحكام الهيولى والصورة فكيف أدرج هذه المسئلة في البين وهى غريبة عن أحكام الهيولى . و أجاب بأنه لما بين تركيب الجسم من الهيولى والصورة أراد بعد ذلك أن يبين أن الصورة لا ينفك عن الهيولى ، ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة و كان البرهان الذى يقيمه على امتناع انفكك الصورة عن المادة هو أن كل جسم متناه و كل متناه مشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل و الشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد . نحن نقول : لما تبين أن كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين أن الصورة الجسمية لا ينفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى و قد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذه أن الصورة الجسمية من حيث هى صورة جسمية محتاجة الى المادة ، و فى هذا الكتاب جواباً عن السؤال الاول أن الطبيعة الجسمية نوعية وهى محتاجة فى بعض الصور الى

أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى بمرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل إلا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها . وهذه حجة عول عليها أفلاطون في أن الأبعاد لا تفارق المادة فإن الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة إلهيات الشفاء أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لافي مادة لأنه إما أن يكون متناهياً أو غير متناه والثاني باطل لأن وجود بعد غير متناه محال وإذا كان متناهياً فانهصاره في حد محدود و شكل مقدّر ليس إلا لانفعال عرض له من خارج لالنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال .

ثم قال وهذه المسئلة أعني إثبات تناهي الأبعاد مبنية على أربعة مقدمات : الأولى ^(١) أن الأبعاد الغير المتناهية لو لم تكن متمتعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة

المادة فتكون محتاجة في جميع الصور الى المادة . و جوابا عن السؤال الثاني أن الجسمية قابلة للانفصال الوهمي و كل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة وهذا كله صريح في أن الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف أراد أن يبينه بعد ذلك . و قل لي اذا كان المراد ذلك فأى حاجة إلى بيان لزوم الشكل . أولم يكف في ذلك أن يقال الجسم اذا كان متناهياً يكون منحصراً في حد معين و انحصاره في حد معين لا يكون الا لانقطاعه و انفصاله و الانفصال انما يكون من قبيل المادة و العجب العجيب أن المقدمات التي و تبها ليست تستلزم الا أن الجسم مشتمل على المادة : فلو كفى في بيان أن الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات و الا بطل الكلام بالكلية . و الوجه المعير بمقياس النظر الصحيح أن يقول لما ثبت أن الاجسام مركبة من المادة و الصورة و لاشك أنها مشتركة في عوارض أراد أن يبين أن بعضها انما يمرضها بمشاركة من المادة كالنهاي و التشكل و القدار ، و أن بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع و التحيز لكن مالم يتضح أن النهاي و التشكل يعرض الاجسام لم يبين أن عروضة للمشاركة فلهمذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد و لما كان كلامه أولاً في اثبات المادة أردفه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهوراً و تحقيقاً ، ثم بين عوارض الصورة في فصل تالي لتلك الفصول ، ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك شيئاً فشيئاً . م

(١) قوله « وهذه المسألة أعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى » الدلالة المذكورة على اثبات تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان أن قال قوم لو أمكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتداد ان متقاطعان عليهما غير متناهيين لكنهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزداد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي

امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى مثلث يمتدّ إلى غير النهاية ،
والثانية أنّه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الأوّل ذراعا والثاني زائداً عليه بنصف ذراع و الثالث زائداً على الثاني أيضاً
بنصف ذراع وهلمّ جرّاً ، وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد

محصوراً بين حاصرين و انه محال . و اعترض عليه الشيخ في الشفاء باننا لانسلم أنه يلزم منه
وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب أن يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
أن يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر
متناه والتزايد على المتناهي بقدر متناه لا بد أن يكون متناهيًا وهذا كالمعدد يقبل الزيادة الى غير
النهاية مع أن كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى
تحتها الا بواحد ، ثم قال وإن اشتهى احديان أن لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين
نقطتين متقابلين وليصل بينهما بخط يكون وترًا لزاوية التقاطع فلو كان ذهاب الخطين في زيادة
البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية وليفرض تلك الزيادات
متساوية فلما كان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم أن يكون بعد يوجد فيه
زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون
غير متناه فيلزم الخلف . و أقول : المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس إلا وجود زيادات غير
متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا
يزيد على آخر الا بقدر واحد متناه ، وأيضاً ما أن يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
أو لا يثبت ، فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية أو متناقصة لانها
زيادات مقدارية كلما يزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقداره البعد غير متناه
بالضرورة ، وان لم يثبت تبين الخلف سواء تساوت الزيادات أو تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي
الزيادات ، ويمكن أن تحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال : اذا فرضنا نقطتين
متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وترًا لزاوية التقاطع ثم فرضنا
بعداً اخر يزيد عليه بقدر ثم اخر متزايدة بذلك القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين
الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على الاصل نسبة عدد
الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة أن عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض
الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية المتساوية على البعد الاصل ، وايضاً كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد
الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى
زيادة كنسبة عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي ، وايضاً نسبة زيادة الاصل كنسبة
زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية أما اذا
كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ ، ومنهم من فرض تزايد الانفراج

بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول . ألا ترى أننا إذا نصّفنا خطاً وجعلنا أحد نصفيه أصلاً وزدنا عليه نصف النصف الآخر ، ثم نصّف النصف الباقي و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للإقسامات الغير المتناهية فإذا كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل غير

بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الغطان إلى غير النهاية يزيد الانفراج إلى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين الحاصرين انحصاراً ظاهراً ثم سأل نفسه ان الحال انما يلزم من فرض لاتناهي الأبعاد ومع فرض الساقين على ذلك الوجه و لا يلزم منه استحالة اللاتناهي فمن الجائز استحالة الساقين على ذلك الوجه . واجابه بانه اذا كانت الأبعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين ظاهراً فانا اذا قسمنا جسماً مستديراً كالترس بستة أقسام متساوية ويخرج الخطوط إلى غير النهاية فينقسم سعة العالم بستة اقسام و كل خطين منها هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيها ثلثا قائمة فاذا فرضنا بعداً بينهما في أي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلث متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتدادهما فاما أن يكون متناهيًا فمجموع الستة متناه ، أو يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين . واقول : لاجابة إلى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة يفرض يمكن أن يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون الزوايا متساوية فلو كان جميع الأبعاد غير متناهية لامتدت الخطوط إلى غير النهاية وانقسم سعة العالم ستة أقسام و يلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ أدق و اشمل لانه يكفي فيها أن تزايد الأبعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج إلى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد . و اذ عرفت هذا فلنرجع إلى شرح الشرح : أما قوله والثانية أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم أن التزايد إما على سبيل التساوي أو على سبيل التناقص أو على سبيل التزايد ، والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نريد أن نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين لكانت الأبعاد المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطاً بقدر شبر و يجعل الخط الاول نصف شبر ثم نضيف النصف الباقي و نزيد على البعد الاول حتى يكون بعداً ثانياً ثم نصف نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثاً و هكذا يمكن تنصيف الباقي إلى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام إلى ما لا يتناهي ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً بل انقص من شبر واحد ، وأما اذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فاذا علم أن المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من التزايد بالطريق الاولى فلما كان حال التزايد معلوماً من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلاً للقسم إلى غير

متناهية ، و الأصل يتزايد لا إلى نهاية مع أنه لا يتنهي إلى مساواة الخط الأول المنصف فثبت أن هذه الزيادات إذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه أمّا إذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالمطلوب حاصل و لمّا كان المثل موجوداً في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد ،

النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال و لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة أن المقدار يزداد بحسب الازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين وهو الخاف فالاولى أن يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لأنه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من أن وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد فالنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة وان أفاد المطلوب ايضاً الا أنه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهراً لم يحتاج الى فرض ذلك الزائد ، وأما قوله و آية زيادات أمكنت فالامام زعم أنه قضية موضوعها آية زيادات أمكنت و محمولها فيمكن أن يكون هناك بعد ، والمعنى أن تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد أن يكون هناك بعد مشتمل عليها باسرها و يبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ، ونقل الشارح أن معناها كل واحدة من الزيادات يمكن أن يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولأن كل زيادة يوجد فانها مع الزائد عليها قد وجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه ولا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بياناً لها نعم لا يبقى لقوله و آية معنى على ذلك التفسير بل الواجب أن يقال والزيادات الممكنة ، وأما الشارح فقد نصب آية زيادات فيكون عطفاً على كل زيادة يوجد وعلى هذا يكون المعنى أن كل زيادة يفرض و كل مجموع زيادات أي مجموع كان في بعد واحد أما أن كل زيادة يفرض فهي مع الزائد عليه في بعد فظاهر و أما أن كل مجموع زيادات فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة أبعاد فلا بد أن يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر و لما كان كل زيادة و كل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله ويمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن وظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشواً زائداً لا معمل للام ولا لان فائدة ويمكن أن يقال الواو في آية زيادات تصحيف والاصل كان فأية فهو معمل لان وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد إلا أنه زاد بقسمين الاول منهما مستدرك اذ يكفي أن يقال إما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدور عدم بعد كذلك فلا حاجة إلى بيان كونه محصوراً بين حاصرين اللهم إلا اذا أراد التزام محال آخر وحينئذ لا ينتج الملازمة

الثالثة أنه يجوز أن يفرض بين الإمتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية ، الرابعة أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه . ونرجع إلى المتن فنقول : إنما قيّد الخلاء في صدر الفصل بقوله « إن جاز وجوده » لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيًا بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيًا . قوله « وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان » إلى قوله « يتزايد » بيان المقدمة الأولى . قوله « ومن الجائز أن يفرض بينهما » إلى قوله « من الزيادات » إشارة إلى المقدمة الثانية . قوله « ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد » إلى قوله « بغير نهاية » إشارة إلى المقدمة الثالثة . قوله « ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد » إشارة إلى المقدمة الرابعة .

قال : ثم شرع في تركيب الحجّة عنها قوله « وأيّة زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن » شروع في الحجّة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فإنما يمكن أن يشتمل عليها بعد . ويبين هذه القضية بقوله « وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد » .

بين عدم البعد وأعظم الأبعاد والمطابو ذلك ، ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال إما أن لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية أو يكون ، وهما محالان : أما الأول فلأنه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد وإذا لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض تلك الزيادات في بعد فيكون بعد لا يكون زيادة في آخر فهو آخر الأبعاد وحينئذ ينقطع الامتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف ، وأما الثاني فلأنه يلزم أن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين و إليه أشار بقوله فتبين أن يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الامتدادين . وتحرير النع أن يقال لا نسلم أنه إذا كان كل واحد من الزيادات في بعد يجب أن يكون جميع الزيادات في بعد لجواز أن لا يكون الحكم على كل واحد حكماً على الكل المجموعى فان قلت : أولم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد . فنقول : لا نسلم إذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم أن لا يكون بعضها في بعد بل اللازم أن المجموع ليس في بعد وهى قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية . لا يقال : إذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما أن لا يكون شيء منها في بعد أو

أقول : ويحتمل أن يكون قوله « وأية زيادات أمكنت » متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة أى وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معاً فإنها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله « فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله « ولأن كل زيادة » فيكون هذا الفاء جواباً لذلك اللام . ويكون تقدير الكلام ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فإذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية . وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله « ولأن » معلل ولا لا يراد لفظة أن وجه .

قال : وترغب البرهان أن يقال : إما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون ، والثاني باطل لأنه لا يخلو إما أن يوجد بين الإمتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد ، والأول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل ، والثاني يقتضى أن لا يكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة في بعد آخر فإذن صدق على كل زيادة أنها حاصلة في بعد ، ومتى صدق على كل واحدة أنها حاصلة في غيره صدق على المجموع أنه حصل في بعد فإذن وجب أن يفرض بين الإمتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف . فثبت أن القول بالانهاية الأبعد يؤدي إلى أقسام كلها باطلة .

يكون بعضها في بعد وبعضها لا ، وأياً ما كان تصدق السالبة الجزئية . لانا نقول : لا نسلم الحصر لجواز سائب الشيء عن المجموع وإثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبهه هذا الرقيق و يسمه هذه الدار والكل ليس كذلك . وأجاب الشارح بأن الشيخ لم يعمل كون جميع الزيادات في بعد بكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع ؛ بل علمه بكون كل زيادة و كل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب أن يكون في بعد لانه مجموع و كل مجموع في بعد . وفيه نظر لانه إن أراد بالمجموع المتناهي فسلم أن كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه أن يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد ، وإن أراد به مطلق المجموع سواء كان متناهياً أو غير متناه فلا نسلم أن كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه فكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ، ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب فلم يكن إلى قوله كل زيادة في بعد ، ولا إلى قوله فيكون إمكان وقوع الأبعاد وما بعده من المقدمات حاجة أصلاً . ولست أدري كيف يبين تلك الملازمة أى بين عدم البعد الغير المتناهي وأعظم الأبعاد فان بينها بما نقل عن الإمام

قال: وجميع هذه المقدمات جليّة إلا مقدّمة واحدة وهي قولنا لمّا كان كلّ واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكلّ حاصلاً في بعد فإنّ للمطالب أن يطالب عليه بالدليل . وهذه المقدّمة إن أمكن إثباتها بالبرهان استمرّ البرهان وإلا سقط .

وأقول : إنّه لم يجعل كون الكلّ حاصلاً في بعد معللاً بكون كل واحد حاصلاً في بعد فقط بل جعله معللاً بكون كل واحد وكل مجموع يمكن أن يوجد أيضاً حاصلاً في بعد . والفاضل الشارح لمّا جعل قوله « وأيّة زيادات أمكنت » غير متعلّق بالمقدّمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدّمة غير جليّة ، وأمّا على الوجه الذي فسّرناه فليس كذلك لأنّه إذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله أيضاً في بعد .

ثمّ قال : لمّا كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بيّنة قصد إثباتها بإبطال نقيضها وهو قوله « وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى

وهو أنه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر ولا يكون زيادة في بعد آخر والا كان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالمنع وارد ، وكذلك ما ذكرناه من أنه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز أن يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد ، وأمّا أن كل مجموع زيادات في بعد على تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتناصلا ، و الحق في هذا المقام أن يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الأبعاد متناهية جاز أن يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد و جاز أن يكون تزايد الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة إلى غير النهاية و لأن كل زيادة في بعد فلا بد أن يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية فإنه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه و ذلك لأنه إن لم يكن في الأبعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرض يكون نسبته إلى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي إلى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد إلى آخر نسبة بعد عدد الزيادات إلى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات نسبة المتناهي إلى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهياً ، وأيضاً لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فإذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة و ينعكس بعكس النقيض إلى أنه لو لم يكن بعد في

حدّ ليس للزائد عليه إمكان ، قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد
يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى أنّه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب
أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر ، وحينئذ لا يوجد بعد فوق
ذلك البعد فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بحدّ معين لا يمكن أن
يوجد ما هو أزيد منه .

قوله :

﴿ فيكون إنّما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود من جملة غير المحدود
الذي في القوة ﴾

يعنى يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة
الأبعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة .

قوله :

﴿ فيصير البعديين الإمتدادين محدوداً في التزايد عند حدّ لا يتجاوزه في العظم ﴾

الابعاد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو
أعظم الابعاد وحينئذ ينقطع الامتدادان والا كان هناك بعد أعظم مما فرض أعظم الابعاد فتعين وجود
بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون مالا يتناهى محصوراً بين حاصرين وانه محال
فان قلت : اذن تثبت تناهى الزيادات وآخر الابعاد وقد فرضناهما غير متناهيين فهو خلاف المفروض
فأى حاجة الى ما بعده من المقدمات . فنقول : لم يقتصر الشيخ على ذلك بل أزم خلف ثالثاً وانما انزم
الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما
دون العكس فان قلت : المحال لا يلزم الامن المجموع و من الجائز أن يكون المجموع محالاً مع
امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تناهى الابعاد . فنقول : نحن نعلم بالضرورة أن
المحال مانشأ لإامن فرض عدم تناهى الابعاد كأنه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم أن يوجد
في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فاللزوم
مثله . وقد تبين مما قررناه أن تصوير البرهان لا يحتاج الا على ثلاث مقدمات لانه لما فرض أن يخرج
من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان
موضوعاً لما يلزم منه عدم تناهى الزيادات بالفعل و أن يكون كل زيادة في بعد ، وأن قوله فيكون
هناك إمكان زيادات على اول تفاوت يفرض ابتداء شروعه في الحجّة ، وأن قوله لان كل زيادة
يوجد كاف في تحليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم أن لا يكون بعض
الزيادات في بعد وقد صرحت بهذا التحليل عبارة الشفاء ، وأن قوله فيكون انما يمكن وجود البعد

أي إذا كان لا إمكان الأبعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب أن ينتهي البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه .

قوله :

(وهناك ينقطع لا محالة الإمتدادان ولا ينفذان بعده)

أي إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه فقد وجب انقطاعهما .

قوله :

(وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود . و ذلك محال)

أي إن لم ينقطع الإمتداد ان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد و حينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا أنه لا يمكن الإشتمال على أكثر منها . وهو محال . فقولنا « و هو ذلك المحدود » أي أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول قال : فظهر من جملة ذلك أنه لو لم يصر بعد واحد

المشتمل على محدود أي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لادخل له في الاستدلال و ان كان لازماً ، و أن قوله فيصير البعدين الامتدادين محدوداً في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان . فان قيل : هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملاً على جميع تلك الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب . والجواب أن تناهي الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون ، وأبأما كان يلزم أن يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف . قال الشارح : اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه أن يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليها لان السلب الجزئي نقيض الایجاب الكلي لا نقيض الایجاب الكل بخلاف الجواب المسعودى فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية .

و اعلم أن هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض أما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة و ينفرجان متزايداً إلى غير النهاية ضرورة توقف إمكان

مشملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الإمتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرّح به اعتماداً على فهم المتعلم .

قوله :

﴿ فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الإمتدادين الأولين فيه تلك

الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين . هذا محال ﴾ .

ومعناه ظاهر . قال : فإن قيل : الحجّة مبنية على فرض بعد هو آخر الأبعاد وذلك

لا يمكن إلا مع فرض تنهاى الإمتدادين إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الأبعاد فإذا دليلكم مبنى على مقدّمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب . فنقول : لا شك أننا إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المتناهية و لكن ذلك لا يضرنا ؛ لأننا نقول : القول بكونهما غير متناهيين يؤدّى إلى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفاً ؛ وذلك لأننا نقول : إمّا أن يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون ،

انفراجهما كذلك على اللاتناهى فى العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة إحاطة الحد الواحد والحدود بالشئ . وذلك يتوقف على تنهاى الامتداد الجسماني فى سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة بأحد البرهانين الآخرين .

و أما برهان المسامطة فهو أنا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه و تحركت الكرة حتى زالت الموازاة إلى المسامطة فلا بد أن يوجد فى الخط الغير المتناهى نقطة هى أول نقطة المسامطة لكنه محال فى الخط الغير المتناهى أما بيان الشرطية فلان المسامطة ما كانت ثم حصلت فيكون لها أول بالضرورة ، و أما استحالة التالى فأوجهين أحدهما أن كل نقطة يفرض فى الخط الغير المتناهى هى أول نقطة المسامطة يكون المسامطة معها بزاوية حادثة فى المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامطة بزاوية أصغر منها قبل المسامطة بتلك الزاوية وهى مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة ، و الثانى أن المسامطة مع أى نقطة يفرض يكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية و المسامطة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض أول نقطة المسامطة لا يكون أول نقطة المسامطة هذا خلف . ونحن نقول : بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامطاً لخط غير متناه ثم نحرك القطر الى الموازاة وجب أن يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر نقطة المسامطة و هو باطل . بيان الملازمة أن المسامطة كانت وما بقيت فلا بد أن يكون لها نهاية ، وأما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض فى الخط الغير المتناهى أنها آخر نقطة المسامطة فالمسامطة مع

فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه لأنّه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملاً على جميع الزيادات ، وإن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، و الذي هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الأبعاد إذ لو لم يكن آخر الأبعاد لكان فوقه بعد آخر ، و لكان ذلك فوقاني مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف . فثبت أن الشك المذكور مؤكّد لهذه الحجّة . أقول : هذا القسم الأخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متّصلة غير واضحة للزوم فإن تطرّق خلل إلى هذا الكلام فإنّما يكون منه . وقد ذكر هذا الفاضل في جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة أخرى : هي أن كلّ واحدة من الزيادات الغير المتناهية إمّا أن يكون حاصلًا في بعد آخر فوقه أو لا يكون ، فإن لم تكن كلّ زيادة حاصلّة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر إذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا و كانا متناهيين ، وإن

النقطة التي فوقها بعد المسامطة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامطة فكل سمت مسامطة فيبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة للقطر قطعاً فالمسامطة ببعض تلك الزاوية أو ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامطة بهما فرضناه آخر نقطة المسامطة لا يكون آخر نقطة المسامطة وهو محال . فاذا كان ذلك البرهان برهان المسامطة فليس هذا برهان الموازاة .

فان قيل : الاعتراض عليه من وجوه الاول أن ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب أن يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامطة أو آخر نقطة المسامطة لان مسامطة القطر إنما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة تفرض أول نقطة المسامطة أو آخرها لم يكن أولاً وآخرًا .

الثاني أن هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة إلى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الأبعاد لانا إذا فرضنا أطول الأبعاد أعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة إلى المسامطة يحدث زاوية في المركز وليفرض أن المسامطة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامطة ببعضها قبل المسامطة بأكملها ولا بد أن يكون مع نقطة أخرى ولما انقسمت الزاوية إلى غير النهاية كانت هناك مسامطات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر منتهياً إلى غير النهاية .

الثالث أنا لا نسلم أن المسامطة ببعض الزاوية قبل المسامطة مع النقطة المفروضة وإنما يكون

كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فإمّا أن يكون الكلّ حاصلًا في بعد أولايكون ،
و محال أن لا يكون لأننا قد بينّا أن البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على التاسع فقط
بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر فظاهر أن
تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين : الأول أن ذلك
البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين ، الثاني أن البعد المشتمل على جميع
الزيادات إن كان فوقه آخر فهو غير مشتمل على الجميع لأنّه لا يشتمل على ما فوقه ،
و إن لم يكن فوقه بعد آخر انقطع الإمتدادان فالقول بلانهاية الإمتدادين يفضي إلى
أقسام كلّها باطلة ، والغرض من إيرادنا أن تالي المتصلة المذكورة أعنى وجود بعد
لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ، وهيئنا لعدم
حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة للزوم بخلاف تلك ، وإنّما
بقي الإلتباس هيئنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكلّ حاصلًا في
بعد على ما مرّ ذكره . فهذا ما يمكن أن يقال في هذا الموضع ، وإنّما اقتفينا كلام الفاضل
الشارح لأنّه بذل المجهود فيه .

كذلك لو كان هناك مسامحة ببعض الزاوية وإنّما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية
منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة إنّما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولو كان كذلك لامتنع
حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى
كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة إلى نصف نصفها قبل الحركة إلى نصفها
فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وإنّه محال .

والجواب عن الأول أن لزوم نقيض التالى لا يبطل الملازمة فان لاتناهى الأبعاد محال والمحال
جاز أن يستلزم النقيضين . على أنا نقول : لو كانت الأبعاد غير متناهية وتحركت القطر من الموازة
إلى المسامحة فاما أن يوجد أول نقطة المسامحة فى الخط الغير المتناهى أولا يوجد وكلاهما محال
وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلىة .

وعن الآخرين بأن الأحكام المذكورة وإن كانت أحكاماً وهمية إلا أنها صحيحة اذ الوهم إنّما يحكم
بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى إلا أنه لا بد للمسامحة العائدة من أول نقطة
فى الوهم لكن لا يتعين نقطة فى الخط النير المتناهى الاولى بخلاف الخط المتناهى .

وأما برهان التطبيق و هو أن يفرض خط غير متناه من أحد الطرفين دون الآخر و يفصل من
الطرف المتناهى مقدار ذراع فيحصل فى الذهن خطان غير متناهيين أحدهما زايد على الآخر بذراع فاذا

قوله :

﴿وقد تستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أولاً يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية﴾

الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازنة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر و يستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف ، و الوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه ، و بيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساوياً للكل ، و امتناع التفاوت في الجهة التي تنهاى فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران .

﴿إشارة﴾

﴿فقد بان لك أن الامتداد الجسماني^(١) يلزمه التناهى فيلزمه الشكل أعني

في الوجود﴾

قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما أن يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص أولاً فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والافالتفاوت بينهما إما في جانب التناهى وهو محال لفرض التطبيق، واما في الجانب الآخر فينتهى الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وإنه محال ، وإن فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من أحد الطرفين ويساق الكلام في كل منهما ، ويمكن أن يتصور على أى خط كان غير متناه من الطرفين أو من أحدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد أحدهما على الآخر بما بين النقطتين وتبين تناهيهما بالتطبيق . م

(١) قوله « فقد بان لك أن الامتداد الجسماني » تقريره على مجازاة الشرح أن الامتداد الجسماني ملزوم للشكل و الشكل ملزوم للمادة ، أما بيان الاول . فهو أن الشكل عرفه أفليدس بأنه ما أحاط به حد واحد أو حدود ، أما ما أحاط به حد واحد فكالدمره فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها ، وأما ما أحاط به حدود فكالثلث فقد أحاط به أضلاعه الثلاثة . وفى

يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسميّة عن الهيولى فيبين أولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى ثمّ بنى البرهان عليه ، أمّا بيان الأوّل فهو أنّ الشكل وإن قيل في تعريفه إنّّه ما أحاط به حدّ أو حدود لكنّه إذا حقّق كان ماهيّة من الكيفيات المختصّة بالكميّات ، والحدّ في هذا الموضع هو النهاية ، وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به فإنّ الشيء المتناهى يلزمه أن يكون ذا شكل والإمتداد الجسمانيّ متناهٍ فهو ذو شكل وهذا معنى قوله « فقد بان لك أنّ الإمتداد الجسمانيّ يلزمه التناهى فيلزمه الشكل » وفائدة قوله « أعنى في الوجود » أنّ الإمتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيّة لأنّه يمكن أن يتصور غير متناهٍ وحينئذ لا يكون ذا شكل بل إنّما يستلزمه من حيث إنّّه في الوجود لا ينفك عن شكلٍ ما لوجوب تناهيه .

قوله :

« فلا يخلو إمّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه ، أو يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثّر فيه ، أو يلزمه لسبب الحامل والأمر التي تكتنف الحامل » ☆

هذا التعريف إيهام لأن مفهوم مالم يتعين فجنسه غير متعين ، وتحقيق المهية إنّما يتم بذكر الجنس والفصل ، وإيضاً ما أحاط به حد أو حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعيّ لكنّه إذا حقّق كان من الكيفيات المختصة بالكميّات أي الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد واحد أو حدود يعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد والحدود به ، وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات المعارضة للأجسام فإنّها هيئات لما أحاط به حد أو حدود لكن عروضها له لا من تلك الجهة بل من جهة أخرى ، ولما ثبت أن كل جسم متناهٍ فبالضرورة يكون مشكلاً وفي قوله « بين أولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى » إشارة إلى دقّة وهي أن الشكل متأخر في الرتبة عن التناهى إذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود يتأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد أو تلك الحدود ولا معنى للحد إلا نهاية الجسم .

وأما بيان الثاني فهو أن لزوم الشكل للإمتداد إمّا أن يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه أو لا يكون له مدخل أصلاً بحيث لو انفرد الإمتداد عن المادة ولو احققها لكان الشكل لازماً له ، وحينئذ يكون لزوم الشكل إما لنفس الإمتداد وإما لغيره فيكون الأقسام ثلاثة لا مزيد عليها ، وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ : قال الامام : الأقسام أربعة لأن لزوم الشكل للجسمية إمّا أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً

قال الفاضل الشارح : تركيب الحجّة أن يقال : لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون لها محلاً ، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً هذه قسمة منحصرة و ثانی الأقسام محذوف لظهوره ؛ وذلك لأنّ الحالّ إن كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسميّة في اقتضاء ما يقتضيه الجسميّة ، وإن لم يكن لازماً فيستحيل أن يكون علّة لوجود ما هو لازم أعنى الشكل و باقى الأقسام مذكور . وأقول : كلام الشيخ مشعر بأنّ الأقسام ثلاثة ووجهه أن يقال : لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادّة وما يكتنفها ، أو لا يكون كذلك بل يكون بمدخله المادّة ولو احتمل في ذلك اللزوم ، و الأولى إمّا أن يكون لنفس الجسميّة ، أو لشيء ما غيرها وهما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الإمتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لأربع لها . ويظهر منه أن تربيعة القسمة وحذف أحد الأقسام ممّا لا حاجة إليه ولا هو مطابق للمتن .

قوله :

لها و الاول باطل لانه لو كان مقتضى الشكل نفس الجسميّة لزم تساوى الاجسام بأسرها فى الشكل والمقدار ، وتساوى شكل الكل والجزء لان جزء الجسميّة متساو لكليها فى المهيّة و التساوى فى العادة بوجوب التساوى فى المملول ، والثانى محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازماً عادا المحال الذى يقتضيه نفس الجسميّة لتساوى الاجسام فى ذلك اللازم ، وان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علّة لما يمتنع زواله وفيه نظر : لانه لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون الشكل لازماً للجسميّة لان لزومه اما لنفس الجسميّة ، أو لغيرها فان كان لغيرها فاما أن يكون لازماً لها ، أو لا والكل باطل : ثم ان المحال الذى يقتضيه نفس الجسميّة بناء على أنها طبيعة نوعيّة و ليس يجب أن يكون الحال فى الجسميّة طبيعة نوعيّة وان كان لازماً . فلان قلت : اذا كان الحال لازماً للجسميّة يكون الجسميّة مقتضية له وهو مقتضى للشكل فيكون الجسميّة مقتضية للشكل فيعود المحال . فنقول : والمحال انما يلزم لو كان الجسميّة مقتضية للشكل بذاتها ، وأما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه محال ولئن سلمناه الكلام فى الشكل المعين كما سيجى . وهو غير ممتنع الزوال . فقد بان أن هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يراجع إلى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم ، وذكر الشارح أن الأقسام ثلاثة لان لزوم الشكل للجسميّة إمّا من حيث الانفراد عن المادّة ، أو لا بل من حيث المقارنة بالمادّة ، والاوّل اما لنفس الجسميّة أو لغيرها . وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم أن يكون من حيث المقارنة بالمادّة بل يجوز أن يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر فى الانفراد والاقتران فالترير المطابق ما قدمناه . م

✱ (ولولزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الإمتدادات و هيئات التناهي والتشكّل ، وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم ككميته) ✱
هذا أوّل الأقسام^(١) وهو أن يكون الشكل قد لزم الإمتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة ، وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل ، و سائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الإفعالات وقد بيّن فساد هذا القسم بلزوم التشابه أوّلا في نفس المقادير و ذلك لأنّ الاختلاف فيه إنّما كان بسبب الفصل والوصل و التخلخل

(١) قوله «هذا أول الأقسام» قد تبين أن لزوم الشكل اما النفس الجسمية ، أو للفاعل ، أو للمقابل فنقول : القسمان الأولان باطلان أما الاول فقد حرره الشيخ أولا بأن الشكل لازم للجسمية بنفسها وهي منفردة عن المادة وما يكتنف بها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الإفعالات كالانطراق والانحناء والتعجن وغيرها ، واما حرره على هذا الوجه تنبيهاً على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالعنى أن الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولو احققها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلاثة امور مترتبة :

الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد ، أو بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره الى مقداريهما ، أو بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيراً ، أو بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيراً ، أو بالكمييات المقترضة لشيء من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف . و بالجمله الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير . والمقدر خلافه هذا خلف . لا يقال : المفروض أن ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل لافي ثبوت المقدار فلا يلزم الغلف . لانا نقول : اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى أن لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ، ويمكن أن يعترض على هذا التوجيه بأن الاجسام لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف و الكمييات المقترضة لكن انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان ، و الاولى أن لا يحمل الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني ، وحينئذ يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما أن يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض ، أو في الجسم الواحد وهو إنما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف و اختلاف الاشكال على الشعمة ، ولا شك أن توارد المقادير يتضمن الانفعال . فان قلت : تعدد الاجسام ليس إلا بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل . فنقول : الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شأنها الاتصال . فان قلت : ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة أن يتصل جسماً واحداً كما في العنصر والفلك . فنقول : ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب . واعلم أن لهم في إثبات المادة مسلكين : مسلك الانفصال

والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملّة بسبب انفعالات المادّة عن غيرها، ثمّ فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكّلات وإِنّما قال «هيئات التناهي» ولم يقل التناهي لأنّ التناهي لا اختلاف فيه، والفرق بين هيئات التناهي والتشكّل هو الفرق بين البسيط والمركّب وذلك لأنّ هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي، والتشكّل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض، ثمّ قال: وحينئذ يجب أن يلزم كلّ جزء، يفرض من الإمتداد ما يلزم الكلّ من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً أي لو فرض أقلّ قليل من

وقد سبق، ومسلك الانفعال وهو أن في الجسم فعلاً وانفعالا، ويجوز أن يكون أمر واحد منفعلاً وفاعلاً في الجسم أمران يفعل بأحدهما وينفعل بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة، والفعلية تابعة للصورة، والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه، وأما مسلك الانفعال فغير تام إذ من الجائز أن يكون ما به يفعل وينفعل واحد من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها يفعل في السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادوية اللازم.

الثاني تساوى الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكّلات لان التساوى في المتبوع يوجب التساوى في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلفت المقادير و اختلفت المقادير اما بالانفصال أو بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت: التشكّلات هيئة احاطة العدد الواحد أو الحدود بالمقادير وهي الاشكال، وهيئات التناهي أيضاً الاشكال فيكون ذكر أحدهما مستدركا. أجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركّب فان الشكل مجرد عارض، والشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض، أذ معناه اتصاف الجسم بالشكل. لا يقال: إن أردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم أنه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على أن الشكل في الجملة لازم للامتداد، وإن أردتم مطلق الشكل فلا نسلم أنه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز أن لا يكون المادّة دخل في اقتضاء الامتداد لمطابق الشكل، ويتوقف اختلاف الاشكال المعاصرة على المادّة. لانا نقول: لما ثبت أن الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاويد أن يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادّة فانه لو لم يكن للمادّة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادّة، والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان أحد الاشكال المعينة لازماً أطلق عليه اسم اللازم.

الثالث أن تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا يعني أن الكل والجزء المتحققين يشتركان فيهما بل بمعنى أن الكل والجزء المقدرين كذلك فانه او قدر أن يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض أقل قليل من الامتداد لتساوى أكثر كثير منه والمطلوب نفى الكلية والجزئية بنفى لازميتهما وهو تساويهما في اللوازم، وإنما فسر هذا اللازم بنفى الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المتحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه

الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر كثير منه ، و إذن لا يكون الجزئية ولا الكليّة ولا القلّة ولا الكثرة . والفرض بيان امتناع فرض الكليّة والجزئية في الأصل بأنّ وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لأبأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ و ذلك لأنّ اختلاف الكلّ والجزء فرع على التغير و التغير في الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة . فالحاصل أنّ المحال اللزماً في هذا القسم شيء واحد و هو عدم التغير في الأجسام ، و إنّما عبّر الشيخ عنه بلوازمه ، للإيضاح والفاضل الشارح توهّم^(١) الامتداد الجسمانيّ في هذا

بعض الاجسام في المقدار ، وبعض اللزماً الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلزماً ثالث ، ولان الشيخ سيصرح في جواب النقص بأن الامتداد او انفرد عن المادة لم يصر كلا و جزءاً ، وإنما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة ثم وإن كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيهاً على ترتيبها في نفس الامر ، ودفعاً لتوهم من عسى أن يقول لادلالة على بطلان اللزمين الآخرين فان من الجائز أن يقضى الجسميّة شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذه الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستداوة و ذلك لان اللزماً الاول أن يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلاً حتى لو كان بعض الاجسام مقدراً بذراع ومضاه بذراعين اختلفت الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة ، والمرتب على ذلك أن يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين ، وأن يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين و من البين بطلانه . و الحاصل أن الشكل لو كان لازماً لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان تغايرها في المقدار يتفرع على المادة فاللزم شيء واحد بالحقيقة ، ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير و الاشكال و الكليّة و الجزئية ، والشيخ عبّر عنه باللوازم الثلاثة للإيضاح ، وربما يظن أن المراد عدم تغاير الاجسام مطلقاً وليس كذلك لان المفروض أن لزوم الشكل ليس بمداخللة المادة وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على المادة . وهيهنا بحث وهو أن اللزماً مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى لا يلزم أن لا يوجد الجسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصاً وأطراف مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن إلا بمشاركة المادة فالاختلاف الشخصي يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي م

(١) قوله « و الفاضل الشارح » قال الامام وان لم يكن الشكل الامتداد منفرداً بنفسه عن المادة لزم ثلاث

مخالات :

الاول استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على أنها نوعية فلو كان مقتضى المقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في

القسم مقداراً لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الإقسام والإلتزام والكليّة و الجزئية منفعلاً عن الغير ، والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود إلا أنه أسقط اسم المادة منه و حرم التلفّظ به قولاً فقط ، وفسّر قول الشيخ : بأنّ اللازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير ، و الثاني تشابه الأشكال ، و الثالث تشابه الجزء و الكلّ في عوارضهما . على أنّ كلّ واحد منها محال برأسه ، ثمّ أمعن في الاعتراض على كلّ واحد ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة وأظن القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك . وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً ممّا قررناه فلا فائدة في إيرادها .

المقادير . واعترض عليه بأنّ اللازم منه عدم اقتضاء الجسميّة للمقدار وهو غير مطلوب ، والمطلوب أن الجسميّة غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فإن من الجائز أن يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفاً على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للمين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز أن يكون الجسميّة متقضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل آخر . وجوابه أن الفرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل و يلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار ، والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوى الاجسام فيه بالضرورة .

الثاني استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة . واعترض عليه بأنه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقاً فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بساطتها باقية فيها ، والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضى شكل الكرة مع أنّ ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز أن يكون الجسميّة هي العلة للشكل ، والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل ، وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة ، والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء . فان قلت : الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكرى لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية لشكل على مقدار واحد معين . فنقول : الاختلاف غير واقم في الشكل بل في المقدار وهو الالتزام الاول ولا كلام فيه . و الجواب أنا نختار أن المراد الاستواء في الاشكال على الإطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام و المانع منتف فان ما فرض مانعاً إما أن يعطى اختلاف الشكل أولاً فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع ، و إن أعطى اختلاف الشكل فهو مادي وقد نقضناه عن اقتضاء الجسميّة ، وهذا كما أن المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب و هو من العوارض المادية و إليه أشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقداراً لجميع العوارض المادية كالبساطة و التركيب ، ثم نختار أن المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية و التزامه بوجب أن يكون لجميع الاجسام شكل الكرة و ليس كذلك ضرورة أن بعض أشكالها مثلث و بعضها مربع إلى غير ذلك ، وأما

وله :

« ولولزم ذلك بسبب فاعل ^(١) مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوة الإفعال [الإفعال] وقد بان استحالة هذا »

هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لازم الإمتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للإمتداد مؤثر فيه ، والإمتداد منفرد بنفسه عن المادة وعماتوجه المادة من اللواحق ، وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الإمتداد الجسماني في التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي أوردناه على الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ، ثم إن اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلف مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امور متعددة بل أمراً واحداً في الحقيقة ، وإليه أشار بقوله على أن كل واحد منها محال برأسه .

الثالث تساوى الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل في الشكل ، واعتراض بأن الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئاً واحداً ولا جزء له إلا باحد أسباب ثلاثة الانفصال ، واختلاف الاعراض ، والوهم فالزام تساوى الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من أسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه مالم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم أن يتساوى شكل الكل والجزء ، وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كما للبحر ، وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض أو الوهم فحصول الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من أن يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءاً له متصلاً به ، وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل . وجوابه أن المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعا فيجوز الالتزام في الجسم الذي لم يمرض فيه لسبب من الاسباب وكيف لا والانقسام ، والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها وإليه أو ما بقوله توهم الامتداد مقارنة لقبول الانقسام والالتيام والكلية منفصلة عن الغير وهو أحد أسباب الانقسام وأما قوله ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو أنه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن أن يعترض عليه بما اعترض على الآخرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول لسبب المانع وهو وارد على الاول أيضاً . م

(١) قوله « ولولزم ذلك فاعل » لما أبطل القسم الاول وهو أن يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو أن يكون اللزوم للمفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب

نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل لأنّ المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض ، وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كامراً . وبالجملّة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الإمتداد إلا بعد كونه متأتياً لأنّ يفعل ويكون فيه قوة الإفعال التي هي من لواحق المادة فإذن حصولها يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف . وما أورده الفاضل الشارح هيئتها وهو أنّ كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل لأنّ الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كأشكال الشمعة المتبدّلة بحسب التشكّلات المختلفة . ليس بقادح في الغرض ؛ لأنّ الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الإفعال بدليل قوله « وكان له في نفسه قوة الإفعال » ومعلوم أنّ أشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدّل إلا بعد إمكان انفعالها . واعلم أنّه ألزم المحال^(١) في القسم الأوّل بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً ، وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط .

قوله :

الفاعل من غير مشاركة المادة كان الإمتداد الجسماني قابلاً للأشكال من غيره مجرداً عن مشاركة الهيولى فيلزم أن يكون نفسه قابلاً للفصل والوصل من غير هيولاه لانه إنما يكون قابلاً للأشكال المختلفة إذا اختلف وتمدّد ، واختلاف الإمتدادات وتمددها لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الإمتداد قابلاً للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال . وبالجملّة اختلاف الإمتداد لا شك أنّه بحسب انفعالات واردة وورود الانفعال من غير الهيولى محال . قال الامام : إن الإمتداد لو كان قابلاً للأشكال كان قابلاً للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للأشكال من غير طريان الفصل عليها . والجواب أن المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم أحد الآخرين وهو اما قبول الانفعال أو قبول الانفصال فان اختلاف الشكل في الأجسام المتعددة لا يكون إلا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة أنها لو كانت متصلة جسماً واحداً لم يختلف في الشكل والقدار وفي الجسم الواحد إنما يكون بحسب الانفعال . م

(١) قوله « واعلم أنّه ألزم المحال » المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معاً فان لزوم الشكل لو كان لذات الإمتداد لكان الإمتداد فاعلاً للأشكال و قابلاً لها مجرداً عن المادة و كلاهما محالان ، أما كونه فاعلاً للأشكال فلان الأجسام لا يختلف في طبيعة الإمتداد فيلزم أن لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الأشكال مستديرة ومربعة ومثلثة ومضلعة الى غير ذلك ؛ وأما كونه قابلاً للأشكال فكذلك

☆ (فبقى أنه بمشاركة من الحامل) ☆

أى لمّا ظهر فساد القسمين المذكورين تعيّن كون هذا القسم حقًا . ويوجد في بعض النسخ بعده فلههولى إذن تأثير في وجود ما لا بدّ للصورة في وجودها منه كالنهاى والتشكّل ، وهذا نتيجة البرهان المذكور ، وثبت منه احتياج الصورة الجسميّة في وجودها وتشخصها إلى الهولى لافي ماهيّةها فإذن هى لاتنفكّ عن الهولى . وذلك هو المطلوب .

☆ (وهم وإشارة) ☆

يلزم أن لا يختلف الاشكال فى الاجسام المتعددة بالانفصال أوفى الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصى ومن جهة الفعل عدم اختلاف النوعى لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز أن يختلف شخصا ، و أما المجال فى القسم الثانى فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كانت لزوم الشكل من الفاعل لكان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهولى فيمود المجال اللازم من جهة قبول الاشكال ، ولا يجوز إلزام المجال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه ، وهذا الكلام من الشارح كأنه جواب لسؤالين وارد من على التوجيه الذى ذكره : أحدهما أن الشكل لو كان لازماً من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم أيضاً عدم اختلاف المقادير ، وعدم اختلاف الكلية والجزئية ؛ لتوقف الاختلاف فى المقادير والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف فى الشكل فلا فرق بين القسم الثانى والقسم الاول فى لزوم المعاللات الثلاثة فلا فائدة فى التقسيم ؛ بل يكفى أن يقال لما ثبت أن الشكل لازم فلزومه إما أن يكون بمشاركة من المادة أو لا يكون والثانى باطل فتمين الاول وهو المطلوب . والثانى أن النقض المذكور فى الفصل الاثنى لا يرد على الدليل كما وجه لان التشابه فى الكل والجزء فى الشكل إنما يلزم لا لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة . و اجاب أما عن الاول فبأن المعال فى القسم الاول لازم من جهتين ، و فى القسم الثانى من جهة واحدة فالتقسيم إنما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة . وأما عن الثانى فبأن النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل . واعلم أن المراد من الفصل لو كان لزوم الهولى للصورة الجسميّة كفى أن يقال لو كانت الجسميّة بلامادة لم يختلف أصلاً فلم يحتج إلى تنهاى الابعاد ولزوم الشكل ولا إلى سائر المقدمات ، ولو كان المراد أن لزوم الشكل بمشاركة من الهولى يتم الاستدلال عليه بأنه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلاً للانفصال أو الانفعال من غير الهولى لان الاشكال يختلف واختلاف الاشكال بالانفصال أو الانفعال فلم يكن إلى التقسيم وإلى سائر المقدمات حاجة ، ولو كان المراد لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخله الهولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل إلا على أن لزوم الشكل ليس من الصورة الجسميّة بلا مداخله الهولى ولا يلزم منه أن لزومه من غير الصورة الجسميّة بل يجوز أن يكون بمداخله الهولى .

﴿ أولعلمك تقول ^(١) وهذا أيضاً يلزمك في أشياء آخر فإن الجزء المفروض ليس له شكل الفلك ، ثم تقول إن الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد ﴾

هذا شك يرد على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم ، وتقريره أنكم قلتم لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للإمتداد المنفرد عن القابل هو نفس الإمتداد لأن الإمتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً ، ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كـله مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد في ذات جو زتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الإمتداد المذكور .

(١) قوله « أولعلمك تقول » هذا النقض إجمالي توجيهه أن الدليل الذي ذكرتموه في الإمتداد وارد عليكم في أشياء آخر فإن شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة وإلا لكان الفلك مركباً فلو كان التساوي في المقضى يوجب التساوي في المقضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك . فقوله « وهذا إشارة إلى تساوي الجزء والكل في الشكل » وقوله « في أشياء آخر » تنبيه على أن النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما أن طبيعة الأرض تقتضى التوسط بين الاجرام مع أن الاجزاء المنفصلة لا يتوسط ، وإنما قيد الجزء بالمفروض لأن البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل إنما يوجد جزءه متأخراً عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية ، والتجزئة إنما تعرض بأحد الأسباب المذكورة فيما تقدم ، وخص الفرض بالذكر لأنه أعم الأسباب لا يقال : الفرض قسيم ساير الأسباب لأنه قال الانفصال أما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق وهو الفلك أولاً فإن كان في الخارج فهو اختلاف عرضين و إلا بفرض وقسم الشئ كيف يكون أعم منه . لانا نقول : التقابل بحسب الصدق ، والعموم بحسب الوجود فإن كل جسم يقبل الانفصال الوهمي وإن لم يقبل الانفصال بوجه آخر . و اعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاء طبيعة لم يقتضه إلا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال . فإن قلت : السؤال مودد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فإنه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك . فنقول : المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لامتياز الشئ عن شئ . في الوهم المراد هيئتنا فانا بينا أن الفرض نفى الكلية والجزئية فإنه لو قدر أن يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركاً لكـله في الشكل وهيئتنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نسلم أنه لا يكون متشكلاً بشكل الفلك وهو ظاهر . م

فقوله « وهذا أيضاً » إشارة إلى قوله في الفصل المتقدم « وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته » ونبهه بقوله « أشباه آخر » على أن هذا الإشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسط الأجرام ، وقيد الجزء بالمفروض لأن البسيط إنما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ، ويكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة فإذن وجب تقييده بالسبب ، ولما كان الفرض أعم الأسباب خصه بالذكر .

قوله :

﴿ فنقول لك ^(١) ﴾

(١) قوله « فنقول لك » حاصل الجواب أن الآثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشكل في جزء الفلك و كله وإن كان واحداً إلا أن مادتي الجزء والكل مختلفتان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى للشكل فإنه لا اختلاف فيه لا في القابل ولا في الفاعل . قال الشارح : تقرير الفرق على الإجمال أن للمقدار والشكل في الفلك قابلاً و فاعلاً أما القابل فهو الماد التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزئة لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزئة ، و القابل للتجزئة ليس إلا المادة ، و أما الفاعل فهو الصورة النوعية التي أوجبت حصول المقدار والشكل ، و ذلك السبب القابلي وهو المادة مانع عن تساوى الكل والجزء في الفلك في المقدار والشكل لاستحالة أن يكون الجزء كالكل و أما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك . فان قلت : لو كانت المادة مانعة عن تساوى شكل الكل والجزء امتنع أن يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الإفلاك الجزئية مثل الممثل والمعامل والتدوير اجزاء للفلك الكلى و أمثال له في الاشكال ، ومن ههنا ظهر أن قوله « لاستحالة أن يكون الجزء كالكل » باطل اذ لا استحالة في أن يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول : هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع . على أن المراد من الكلام منع المادة من أن يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعاً لاستحالة أن يكون الجزء كالكل مادام جزءاً وكلا في المقدار والشكل . فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار . فنقول النقص كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما أن شكله كذلك فأراد أن ينبه على أن التساوى في فاعل المقدار أيضاً لا يوجب التساوى فيه لوجود المادة فكأن السائل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوى جزء الفلك و كله في المقدار والشكل . فأجاب بأن المادة مانعة عن تساويهما فيهما . فان قلت : المادة وإن منعت عن تساوى الجزء والكل في مجموع المقدار والشكل إلا أنها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل . فنقول : المادة وإن لم يكن مانعة عن تساوى الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوى ضرورة أنا إذا فرضنا جزءاً مضلماً لم يكن شكله مثل

يريد أن يفرّق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في إحداهما دون الأخرى . وتقريره مجملاً أن الفلك له مادّة قد عرض له بسببها الكليّة والجزئية ، وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيّرهما كلياً ، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة أن يكون الجزء كالكل مادام الجزء جزءاً والكل كلياً ، وأمّا الإمتداد المنفرد عن المادّة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلاً عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه .

قوله :

﴿إنّ الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة أوجبت لهيولاه تلك الجرميّة ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميّةتها فلمّا وجب لها ذلك وجب بهايجاب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل﴾

شكل الفلك وهذا القدوكاف في دفع النقض ، و اما الجواب التفصيلي فهو أن الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لا متناع أن يكون القابل فاعلاً ، ولا عن صورتها الجسميّة لا اشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعيّة التي أوجبت تلك الجسميّة المعينة بالمقدار المعين ، وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعيّة من مأخذهما فلما وجب لهيولي الفلك بالسبب المذكور وهو الصورة النوعيّة المقدار المعين والشكل المعين وجب أن لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حصل له بعد حصول صورة الكل ، وقد عبر عن الصورة النوعيّة بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة إما ذات الصورة النوعيّة أو المصدر الذاتي منها على اختلاف تفسير الطبيعة ، ثم هي هنا نسختان النسخة الاولى أن يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل صورة الكل لكونه جزءاً إنما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع أن يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل . النسخة الثانية أن يحذف صورة الكل ثانياً ويضمّر هو في لا يكون حتى يرجع إلى ذلك . تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءاً ، أو يجعل ما للكل اسم لا يكون . والاصح النسخة الاولى لانها أدل على المراد وأظهر ، وربما يقال كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ و لعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل إنما وقع للفلك عن ثلاثة أمور عارض و مانع و سبب أما العارض فهو حصول الكلية و الجزئية بحسب فرض التجزئة

معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه أولاً تلك الصورة الجسميّة المعيّنة المخصصة به ، ثم ذلك الشكل المعين الذي أزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة . ويريد بتلك القوة الصورة النوعيّة للفلك . والقوة اسم لمبدء التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره ، والطبيعة تطلق على معانٍ متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره ، أو المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره . ثم قال : فلمّا وجب لهيولى الفلك ذلك الإمتداد والشكل وجب بإيجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل لهيولى أن لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له ، وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل . أى لمّا أوجبت الصورة النوعيّة لهيولى الإمتداد المعين والشكل المعين أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل . وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل إحداهما مخفوضة لكون الحصول مضافاً إليها ، والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون . ومعناه لا يكون

و أما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل ، و أما السبب فهو مقارنة المادة . فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثاً بعد تقدير الكل وتشكله منع ذلك أن يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل . وفيه نظر لأن المانع ليس إلا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع أيضاً أن يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل ، وقد صرح به الشارح في الوجه الإجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع أن يكون مثل الكل في المقدار والشكل . فقد بان أن ليس لتأخر الجزء دخل في المنع ، وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية و قال : المراد أن يقتضى لشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك إلا أنه لم يوجد بعارض عرض له وهو كونه جزءاً أو صار مانعاً من أن يحصل له مثل شكل الكل ، وهذا العارض أعنى كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزئة بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع يقتضى المغايرة بينهما ، وقول الشيخ « أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل » يصرح بأن حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع وإلا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركاً لا طائل تحته فنفسي الشارح أوفق لكلام المتن إلا أن السؤال وارد عليه . م

للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الأصح ، وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميراً يعود إلى لفظ ذلك في قوله فلمّا وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدّم ذكره ، ويجوز أن يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله مالمالكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي .

قوله :

﴿ فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة و يحملها ويتجزّء بها ﴾

أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ، ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فإنّ هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ، و لسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسميّة الحاملة إياها المتجزّئة معها بطريقتين الإنفصال عليها .

قوله .

﴿ وأما المقدار لو انفرد ^(١) و لم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا الطبيعة

(١) قوله « و أما المقدار لو انفرد » قد بان أن اختلاف الكل والجزء مقدراً و شكلاً إنما عرض للفلك عن ثلاثة أمور وتلك الامور ملتبسة فى الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما يمكن أن يقال فى الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار أنها محل الصورة الجسميّة أو الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار أنه محل للشكل و المقدار ثم تبع ذلك أن خالفه الجزء فيهما لم يمكن أن يقال هيئنا لحق الطبيعة الامتدادية فى السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة أو موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق . قال الامام : معنى الكلام هيئنا أن القدر الذى ذكرناه فى الفلك هو أن الشكل كان ممكن الوجود فى نفسه ، وكانت القوة السارية فى الفلك موجبة له ، وكان الموضوع صالحاً مستمداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله ، و ذلك يقتضى أن لا يحصل مثل ذلك الشكل لجزءه الذى يفرض بعد ذلك ، و هذا لا يمكن أن يذكر مثله فى الجسميّة القائمة لا فى المادة ، فقد حمل الامكان على امكان الشئ فى نفسه ، والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فبقى قوله « من غيرها » بلامعنى و كذا كلمة « أو » بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره ، وأما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان على امكان الشئ فى نفسه والقوة على المادة القابلة . فشرحه اطبق على المتن . م

المقداريّة ، وتلك الطبيعة هي [في نفسها] واحدة لم تصر كلاً وغير كلّ بحسب ذلك الفرض لآمن نفسها وآمن علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً ممّا يختلف فيه حتّى نفس الكلّيّة و الجزميّة فليس يمكن أن يقال هيئنا لحقها من غيرها شيء بحسب إمكان وقوّة ما أو صلوح موضوع لحقوقاً سابقاً ، ثمّ تبع ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة)^(١) .

يريد أن المقدار لو انفرد لم تكن الكلّيّة و الجزميّة أصلاً فضلاً عمّا يلزمهما لأنّ نفس طبيعة واحدة لا يقتضى الاختلاف بالكلّ والجزء ، وليس هناك علة ولا مادة قابلة فأذن لا اختلاف هناك . وتختلف النسخ هيئنا ففى بعضها هكذا « لم تصر كلاً وغير كلّ بحسب ذلك الفرض لآمن نفسها ولا من علة ولا عن مقارنة قابل » وهى أصحّ ، و في بعضها « إلّا من نفسها لآمن علة ولا من مقارنة قابل » وتقديره لم يصر كلاً وغير كلّ بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدّم إلّا من نفسها لأنّه لأعلة ولا قابل هناك ، والاختلاف من نفسها باطل لأنّه لا يجب أن يستحق الاختلاف . ثمّ قال « فليس يمكن أن يقال هيئنا لحقها شيء من غيرها » يعنى من الفاعل . ثمّ قال « بحسب إمكان وقوّة ما » يعنى المادة التي يحتاج الإمتداد الجسمي إليها لكونه صورة . ثمّ قال « أو صلوح موضوع » يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار و الشكل إليه لكونهما عرضين و قيده بهيئنا لأنّ الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعيّة ، و مادة هي هيولاه ، وموضوع هو جرم الفلك ، ثمّ تبع ذلك اللّهُوق أن خالف فيه الجزء الكلّ . واعتراض الفاضل الشارح^(١)

(١) قوله « و اعتراض الفاضل الشارح » اعلم أن حاصل الفصل أن الامتداد لواقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام ، والكل و الجزء من جسم واحد فى الشكل لتساويهما فى المقتضى فينتقض بالفلك لأن مقتضى شكله هو الصورة النوعية و الصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع أن شكله كرى و شكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثاً أو مربعاً غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الانوار و اجيب بأن اختلاف شكل الجزء والكل فى الفلك لا اختلاف مادتيهما . والاعتراض عليه أن اختلاف الكل و الجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم جرأ ولكن الامام أطنب فيه و قال : القول بأن الاختلاف بالكلية و الجزمية لاجل المادة غير صحيح لان مادة الجزء لصورة الفلكية إما أن يكون عين مادة تلك الصورة أو يكون جزءاً من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة و جزئها المتساويان فى البهية حالين فى محل

بأنّ تعليل اختلاف الفلك في الكليّة والجزئية بالمادّة غير صحيح لأنّ مادّتي الكلّ والجزء إن اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالّين في محلّ واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكليّة من الآخر ، وإن تباينت كانت المادّة متخالفة في الكليّة والجزئية وحينئذ إن احتاجت إلى مادّة تسلسلت الموادّ وإلا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج إلى مادّة . فإن قيل : تقدّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب كونها أولى بأن يكون كلّاً منه . قلنا : فليكن تقدّمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادّة . والجواب أن المادّة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ، وتختلف غيرها من الصور والأعراض الماديّة بها كالزمان الذي يقتضى التقدّم والتأخّر لذاته و يصير الأشياء متقدّمة و متأخّرة لسببه على ماسياتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى الموادّ ولم تحتج هي إلى غيرها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ هذا الحامل ^(١) إنّما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميّة ﴾ .

واحد فلم يكن احدى الصورتين بأن يكون كلّاً واخرى جزءاً أولى من العكس فان قيل : لما تقدم كل الصورة حالاً في المادّة على جزئها كان كل الصورة أولى بالكليّة من جزئها لتقدمه ، وإن كان شيئاً واحداً في محل واحد . فنقول : فالجسمية الوجودية بلامادّة لم لا يجوز أن يكون وجود كلهما سابقاً على وجود جزئها و حينئذ يكون كل الصورة السابق أولى بالكليّة من جزئها ، وإن كانا شيئاً واحداً فأمكن أن يختلف الجسميّة المجردة بالكليّة والجزئية فان كان الثاني كانت المادّة مخالفة لجزئها بالكليّة والجزئية ، وإن كان ذلك لمادّة اخرى تسلسلت ، وإلا لم يكن الاختلاف بالكليّة والجزئية موقوفاً على كون الشيء في المادّة فلا يلزم من عدم حلول الجسميّة في المادّة أن لا يختلف بالكليّة والجزئية . والجواب أن الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادّة ، وأما المادّة فهي إنّما يختلف بذاتها كما أن التقدّم والتأخّر يعرضان الزمانيات بواسطة الزمان ، وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكليّة والجزئية إنّما يتوقف على المادّة في الماديّات لا في المادّة . م

(١) قوله « تنبيه . هذا الحامل » المطلوب أن وضع المادّة تبع لوضع الصورة . تبيّن أن الصورة ذات وضع بالذات ، والهيولى ذات وضع بالعرض ؛ وذلك لان الصورة الجسميّة لا ريب في أنّها متعيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع هيئتها كونه . شارحاً اليه بأنّها هيئتها أو هناك ، ولما كانت الصورة الجسميّة هيئتها أو هناك لذاتها كانت الإشارة بأنّها هيئتها أو هناك يلحقها بالذات لا بواسطة الهيولى ، وأما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض و ثانياً لانها لو كانت

أقول : يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل إنما تستفيد من الصورة الجسميّة . وهذه مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسميّة ؛ وذلك لأن البرهان عليه أنها لو انفكت عن الصورة الجسميّة لكانت إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان : أمّا الأول فلا لأنه منافي للحكم المذكور ، وأمّا الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل . والوضع يطلق على معان : منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الجسميّة إليه ، ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض ، ومنها ماهو المقولة المشهورة . والمراد هيئتها هو الأول ، والمعنى أن الصورة الجسميّة هي العلّة في كون الهيولى ذات وضع ، ويتبين منه أنها هي التي تفيد تشخيص الهيولى وتعيّنها على ما سيأتى بعد .

ذات وضع بالذات كانت متعيزة بالذات لأنها إذا كانت مشاراً إليها بالذات بأنها هيئتها أو هناك فتكونها هيئتها أو هناك يكون أيضاً بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة . ولأجل أن ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سمي الفصل بالتنبيه ، والشيخ لم ينبه على المطلوب الأول ونبه على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فيه وهو أن الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما أن تكون منقسمة في جميع الجهات فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هيولى . هذاخاف ، واما أن يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطعاً لا امتداد الإشارة سواء انقسمت في جهة أخرى أو لم تنقسم أصلاً فلا تكون مشاراً إليها بالذات هذاخلف فاللازمة بين وضع الهيولى وبين جسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات . واما نحن فقد بيناها بالتنعيز بالذات . فان قلت : الدلالة منقوضة بالصورة الجسميّة فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسماً لكونها جزء الجسم : أو غير منقسمة وهو أيضاً محال لما ذكر بعينه . فنقول : المراد بالجسم هيئتها ليس الا الصورة الجسميّة المرسومة بالجواهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر إلا إياها وتبين من ذلك أنها هي التي تفيد تشخيص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هيئتها منها لا محالة . والوضع مقول بالاشتراك على معان : أحدها كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية وهو المراد هيئتها ، والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ، والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين : نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، ونسبة بعض أجزائه إلى غيره . فان قلت : الوضع بأحد المعنيين الأولين من أى مقولة . فنقول : هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم . قال الشارحان : لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة أن الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع أو غير ذات

قوله :

❖ (ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذاحج) ❖
 أى لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو إما أن يكون
 منقسماً على الإطلاق وفي جميع الجهات أولم يكن فإن كان منقسماً في جميع الجهات
 كان بأنفراذ ذاته عن الصورة جسماً ذاحجاً وقد كان حاملاً للحجم هذا خلف .

قوله :

❖ (أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة) ❖
 وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق فغير منقسم
 عطف على قوله وهو منقسم ويريد به أن الحامل إن كان بأنفراذه ذا وضع وكان غير
 منقسم كان بأنفراذه مقطع منتهى إشارة ؛ وذلك لأن الإشارة امتداد يبتدئ من المشير

وضع والقسمان باطلان أورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الأول لأن الحكم المذكور فى هذا الفصل
 هو أن وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية ، والقول بأن الهيولى المجردة ذات وضع
 مناف له ، وإنما قلنا : وضع الهيولى إنما هو من الصورة لأن الهيولى لا وضع لها إذا كانت
 بلا صورة فإن الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع فى حد ذاتها لكانت أما منقسمة فى
 جميع الجهات فيكون جسماً ، أديكون غير منقسمة فيكون بأنفرادها عن الصورة مقطع منتهى إشارة
 أى مقطوعاً ينتهى امتداد الإشارة عنده لأن كل مقطع إشارة فهو غير منقسم فإن مقطع الإشارة لو
 انقسم جزأين مثلاً كان مقطع الإشارة بالحقيقة هو الجزء الأخير فما فرض مقطوعاً لا يكون مقطوعاً وهو محال . و
 لما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع إشارة لأنه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى أن
 كل غير منقسم فهو مقطع الإشارة . فثبت أن الهيولى حينئذ لا تنقسم فى جهة الإشارة فإن لم تنقسم
 فى جهة أخرى فهي نقطة ، وإلا فإن انقسمت فى جهتين فهي سطح ، وإلا فخط . أو نقول : إذا كانت
 الهيولى غير منقسمة فاما أن يكون غير منقسمة فى سائر الجهات فهي النقطة ، أو يكون غير منقسمة
 فى جهتين فهي الخط ، أو غير منقسمة فى جهة واحدة فهي السطح . لكن ليس شئ من النقطة والخط
 والسطح بالهيولى لوجهين : الأول أن النقطة والخط والسطح إن قامت بذواتها كانت منقسمة فى
 جميع الجهات لأن يمينها مغاير لشمالها ، وقدامها مغاير لما ورائها ، وفوقها مغاير لما تحتها و
 كانت منقسمة فى الجهة التى فرض عدم انقسامها فيها ، وإن لم تقم قائمة بذواتها كانت أعراضاً و
 العامل لابد أن يكون جوهرأ . والوجه الآخر ما ذكره فى الشرح فاصلاً بين السطح والخط وبين
 النقطة وهو ظاهر . ولقائل أن يقول : المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان إن كانت ذات وضع فى
 ذاتها فلانسلم الحصر لجواز أن يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها

و ينتهى إلى المشار إليه و ينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الإمتداد لأنه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شىء من المشار إليه فإذن لا يكون المقطع مقطعا فكلّ مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ، وكلّ ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتدّ إليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها ، وهذا هو المراد من قوله « أو غير منقسم كان في حدّ ذاته مقطع منتهى إشارة » .

قوله :

☆ (نقطة إن لم ينقسم البتّة ، أو خطّا أو سطحاً إن انقسم في غير وجه الإشارة) ☆
أى ذلك المقطع لا يخلو إمّا أن لا ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم ، والثانى لا يخلو إمّا أن ينقسم في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين . وكان الحامل على التقدير الأوّل نقطة ، وعلى التقدير الثانى خطّا ، وعلى التقدير الثالث سطحاً ، وإنّما لم يحتمل قسما آخرأ لأنّ الأبعاد الجسميّة ثلاثة وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة لم يبق إلّا اثنتان . فالحاصل أن الهیولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت إمّا جسما أو نقطة

ولا من الصورة بل من شىء آخر و إن كانت ذات الوضع على الإطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نقول . لانسلم حينئذ أنها لو كانت منقسمة فى جميع الجهات كانت جسما ، وإنما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية السارية والهيولى المجسمة منقسمة فى جميع الجهات وليست أجساما ، و بعبارة اخرى ما ذكرتم لا يدل إلا على أن الهیولى المجردة لاوضع لها فى حد ذاتها ولا يلزم منه أن لا يكون للهیولى المجردة وضع أصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز أن يكون ذات وضع بالغير ويمكن أن يجاب عنه بأن الهیولى لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير إما جسمية أو فى جسمية لانه لا بد أن يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنه لو لم يكن للهیولى وضع فى حد ذاتها و لم يكن ثمة ماله وضع فى حد ذاته لم يكن الهیولى ذات وضع أصلا و حينئذ إن انقسم ذلك الغير فى جميع الجهات كان جسمية و الا كان نقطة أو غيرها فى جسمية فلا يكون الهیولى مجردة . هذا خالف . وقد بان أن ما ذكره الشيخ كما دل على أن الهیولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على أنها لا تكون ذات وضع مطلقا .

و اعلم أن قوله « كان فى حد نفسه مقطع منتهى إشارة » مستدرک على هذا التوجيه اذ يكفى أن يقال : لو كانت الهیولى ذات وضع غير منقسمة فاما أن لا يكون منقسمة البتة فهى النقطة ، أو يكون منقسمة فهى الخط أو السطح ، ولا يجوز أن يكون الهیولى المجردة شيئا منهما . و أما على ما وجهناه فلا استدراك . ثم إن بين كونها مقطع الإشارة بأن كل مقطع الإشارة غير منقسم فانما يتبين منه لو انعكست الموجبة كنفسها ، وان بين بتقييده بنال فرض إشارة يمتد إليه و لا يتجاوزه كما فعله الشارح

أو خطأً أو سطحا . وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل ، وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصور ماهياتها فإن الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للإنفصال تكون محتاجة إلى حامل فهي غير الحامل ، والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة في غيرها وإلا لكانت جزءاً لا يتجزأ ، والحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ، ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ، و رسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يحتاج فيه إلا إلى قسمة .

☆ (تنبيه) ☆

☆ (فلو فرضنا هيولى بلاصورة و كانت بلاوضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات

وضع مخصوص) ☆

يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى ^(١) المجردة عنها ، ويتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم ، و تقريره أننا لو فرضنا هيولى بلاصورة جسمية وكانت بلاوضع بالضرورة لما مرّ ثم فرضنا أن الصورة لحقتها و صارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو إما أن لا تتحصل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصل ، و إن تحصلت فلا يخلو إما أن تتحصل

فلنك المقدمة مستدركة في البيان ، و أيضاً كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعا من قبل اقتران الصورة الجسمية و الذي يلزم من توجبها ليس الا أن الصورة اذا انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه أن يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز أن يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفاً على شرط وهو الصورة الجسمية كما أن التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود التحيز و كذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع أن حصولها من النار موقوف على مماسة الخشب و على استعداده للاحراق و على ارتفاع المانع . م

(١) قوله «يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى» أراد أن يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين أن الشيء اذا لم يكن جسماً يمتنع أن يصير جسماً سمي الفصل بالتنبيه و به يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة . لا يقال : القسم الثاني من البرهان هو امتناع أن يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز أن يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوهية مائة عن قبول الصورة الجسمية و ان كانت في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسمية ابداً .

في جميع المواضع أوفي بعضها دون بعض ، و الأول والثاني من هذه الأقسام محالان ببديهة العقل . والثالث أيضا محال؛ لأن ذلك المواضع إما أن لا يكون أولى بها من غيره أو يكون أولى فإن لم يكن أولى كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة ، و ان كان أدلى بها فالأولوية إما أن كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أو حصلت بذلك وهذان قسمان وهما أيضا محالان . مع أن لكل منهما نظيراً في الوجود، والشيخ أوردتهما وأورد نظيريهما ، ويبين الفرق بينهما وبين النظيرين ، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهة للإيجاز .

لانا نجيب عنه بوجهين : الاول أن الهوى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هوى بل من المفارقات وتسميتها بالهوى مجاز ، و ان قبلت الصورة فلحقق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال . لا يقال : الممتنع بالغير يمكن أن يستلزم ممتنعاً بالذات كما أن عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته . لانا نقول : الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعاً بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث أن وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب ، وأما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الأمور الخارجية فلا يستلزم محالاً والا لم يكن ممكناً بالذات و هي هنا كذلك لان الهوى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحق الصورة ايها يلزم منه محال بالذات ، الثاني أن الكلام في هوى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام و أحوالها أدانا التفتيش عنها الى أن علمنا فيها شيئاً غير الجسمية وهو الهوى . ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن أن يكون بدون الجسمية حتى يجوز أن كانت مجردة ثم صارت جسماً فبينما أنها يستحيل أن يوجد بالصورة فهي محتاجة الى الصورة وقد علمنا أن كل جسم يشتمل على هوى هي محتاجة الى الصورة وهذا مطلوب القوم ، وقد أشار اليه الشيخ في الشفاء حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود ، و أما أنه هل يوجد هوى بدون الصورة فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدده . وتقرير البرهان هي هنا أن الهوى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يخلو اما أن لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهوى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية بأنه هي هنا وهناك ، واما أن يصير ذات وضع فاما أن يتحصل في جميع المواضع أولا يتحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة ، أو يتحصل في بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع اما أن لا يكون أولى بها وهو محال والالزام الترجيح بالمرجح ، أو يكون أولى بها وحينئذ اما أن يكون الاولية حاصلة لها قبل لحق الصورة أو بعد لحقها وهما أيضاً محالان ولكل منها نظير في الوجود فالشيخ أوردتهما وفرق بينهما وبين نظيريهما . م

قوله :

« فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك ^(١) كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعها هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض ».

هذا بيان امتناع القسم الأول و الفرق بينه وبين نظيره : أما بيان الإمتناع فبان هذا لا يمكن ههنا ؛ لأن الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن أن يقال إن ذلك أى حصوله في ذلك الموضع وإنما كان لأن الصورة إنما لحقتها هناك ؛ وذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ، ثم أشار بقوله « كما يمكن أن يقال » إلى نظيره في الوجود وهو أن تكون

(١) قوله « فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك » المقصود من هذا الكلام أمران : أحدهما بيان امتناع القسم الأول وهو أن يكون أولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة ، والاخرى إيراد نظيره والفرق بينهما . أما بيان الأول فهو أن الهيولى قبل حصول الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المعين أصلاً فحصوله في ذلك الحيز لا يكون لاجل أن الهيولى كانت في ذلك الحيز إذا الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر . وفيه نظر ، لأن غاية ما في هذا أن الهيولى لا يحصل في ذلك الحيز لاجل أنها ما كانت حاصلة في ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقاً فلم لا يجوز أن يحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب آخر و ان لم يكن حصولها فيه بسبب أنها كانت حاصلة فيه . والأولى ان يقال في بيان الامتناع أن الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والوضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها أولى بها ، و أما الثاني وهو أن يحصل للمهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظير الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين ، والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للموضع السابق الواجب أو العارض . اما الواجب فكما ان جزءاً من الهواء اذا فسد الى الماء وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الهوائية السابقة كانت يوجب حصوله فيه ، و اما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالفسر في مكان الماء ففسد الى الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالفسر ، فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو لأولوية لها بذلك الموضع سابقة على حصول الصورة فيه ، واما الهيولى فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق . م

الهيولى في صورة توجب لها وضعاً هناك كجزء من الهواء مثلاً في موضعه الطبيعي فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين لسبب ولحققت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع أولى بها ، والأولية كانت حاصلة قبل هذا الملحق بحسب الصورة السابقة ، والأحوال المعارضة لها ، ثم أشار بقوله « وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنهما مجردة بحسب هذا الفرض » إلى الفرق المذكور .

قوله :

« (١) و ليس يمكن أيضاً ^(١) أن يقال إن الصورة عيّنت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض كما يمكن أن

(١) قوله « وليس يمكن أيضاً » في هذا الكلام أيضاً مقصودان : أحدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو أن حصول أولوية الموضع بعد لحوق الصورة ، و الثاني الفرق بينه وبين نظيره أما الأول فلأن الصورة الجسمية نسبتها إلى سائر المواضع و الأوضاع على السوية كما أن الهيولى أيضاً على السوية فيكون الهيولى المجسمة نسبتها إلى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع أولى . فإن قيل : هـ أن الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعاً لكن لم لا يجوز أن يقارنها صورة نوعية في تلك الحالة تعين لها موضعاً . أجاب بأن الكلام في المواضع و الأوضاع الجزئية كمواضع أجزاء الأرض و أوضاعها فإن كل جزء منها إنما هو في موضع جزئي على وضع جزئي ، والصورة النوعية و إن عيّنت موضعاً كلياً إلا أن الهيولى المجسمة يكون نسبتها إلى أجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها و لهذا قيد هذا القسم بالأوضاع الجزئية التي لأجزاء كل واحد ، وهي هنا سؤال مشهور وهو أن يقال : لما جاز أن يقارن الهيولى صورة يختصها بأحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز أن يقارنها صورة أخرى أو حالة من الأحوال تختصها ببعض أجزاء المكان الكلي فأما النظر فهو المثال الأول من المثالين المذكورين في القسم الأول فإن الجزء من الهواء إذا فسد إلى الماء في مكان الهواء فلا بد أن ينتقل إلى مكان الماء و لا ينتقل إلى أي جزء اتفق من أجزاء المكان المائي بل إلى أقرب الأجزاء إلى موضعه الأول ولا يكون ذلك إلا بحسب وضعه السابق بخلاف الهيولى المجردة فإنه لا وضع لها في السابق و في قوله « فقص الموضع الطبيعي للماء » مساهلة لأن القصد يستلزم الشعور اللهم إذا أثبتنا الشعور للطبايع . م

لحقوق الصورة ، وهناك وضع جزئى لحقوقاً يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضوع كالجزم من الهيولى يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصاً بحسب موضعه الأول وهو أقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعاً لهذا الصائر ماء وهو هواء وإنما لا يمكن هذا أيضاً لأننا جعلناها مجردة (١)

وهذا بيان امتناع القسم الثانى وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيولى ، وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود : أما بيان الإمتناع فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع التى تقتضيها الصورة التى تلحقها فهى إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله « وليس يمكن أيضاً أن يقال إن الصورة عيّنت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التى تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض » وإنما قيّد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها وإنما تقتضى تعيين الموضوع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيّز مخصوص دون غيره ، وذلك لأنّ للحيّز الطبيعى أجزاء كثيرة ، وحصول الهيولى مع الصورة في أحدها دون غيره يقتضى أولوية فلاجل هذا خصّ الفرض بالقيد المذكور ، ثمّ أشار بقوله « كما يمكن أن يقال في الوجه الذى ذكرناه » إلى نظيره في الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأول الذى كان الوضع السابق واجباً لعارضاً بحسب الصورة السابقة أعنى في الجزء من الهواء الذى كان في موضعه الطبيعى ثم صار ماء فقصد الموضوع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه ، وإنما لم يقصد أى جزء اتفق (١) منه بل قصد

(١) قوله « وإنما لم يقصد أى جزء اتفق » لفظة إنما لا معنى لها هي هنا . واعلم أن كلام الشيخ في القسمين لا يدل على بيان امتناعهما ، والواجب أن لا يحمل إلا على الفرق بين النظيرين و بين القسمين ، وأما بيان امتناعهما فلما كان ظاهراً من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر أن الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل فى موضع معين فكانه قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقها الصورة فلا بد أن يصير ذات وضع مخصوص و يحصل فى موضع مخصوص لكنه محال لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن أن يقال هناك أولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما فى نظيريهما لانها مجردة بحسب الفرض م

الجزء الذى هو أقرب أجزاء الموضع المائى إلى الموضع الأول فتخصّص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله «بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى» أى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فهيهنا سببان أحدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقاً ، والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصّص الموضع الجزئى منه بالقصد . ثم أشار بقوله : «وإنما لا يمكن هذا أيضاً لأننا جعلناها مجردة» إلى الفرق بينهما . ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأول وهو حلول الصورة الجسميّة في الهيولى المجردة ، وتبيّن من ذلك أن حلول الصورة في الهيولى لايجوز إلا على سبيل التبدّل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه . واعلم أن فائدة إيراد النظيرين^(١) سدّ باب إيراد المعارضة بهما ؛ وذلك لأنّ الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضاها الحصول في موضع مع عدم أولوية أحد المواضع به يمكن أن يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول في موضع الحصول فالوجه في تخصّصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصّص الهيولى المجردة به . ثم إنّ أجيب بأنّ التخصّص وهو الوضع السابق حاصل ثمّ وغير حاصل هيهنا . عورض بأنّ الصورة الكائنة الجديدة

(١) قوله « واعلم ان فائدة ايراد النظيرين » كأن ساءلاً يقول الممثل إذا قسم كلامه فى الدليل الى اقسام هى محالة عنده فلا يتوجه منه إلا بيان استحالتهما ، وأما إيراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع أن ثبوت ما ادعاه لا يتوقف عليه . أجاب بأن فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ هيهنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل إن الهيولى المجردة لولاحتها الصورة لم يكن بدمن أن يحصل فى موضع معين مع أن نسبتها إلى جميع المواضع على السوية و هو محال . أمكن أن يعارض بان الجزء الهوائى إذا فسد إلى الماء حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى المثال الاول أو فى بعض الامكنة المائية فى المثال الثانى مع أن نسبته إلى جميعها على السوية . فاجاب بأنه انما يحصل فى ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ، ثم لو عورض ثانياً بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبته اليها و انه ما كان هناك . أجاب بانه إن لم يكن هناك كان ثمة وهناك أقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو أيضاً وضع سابق والهيولى مجردة عن ساير الاوضاع فقد انسدت ابواب المعارضة كلها ، و اطلاق اسم المعارضة ليس بجيد فكانه لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منها مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف بوجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق فى جوابها . م

تقتضى الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن نسبتها إلى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها بأحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة بأحد الأحياز الممكنة . فيجاء بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصص أقرب الأجزاء منه بذلك ، و هيئنا ليس كذلك إذ ليس له وضع سابق فلا يخصص . وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح^(١) أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب أن تصافه بأحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في أحد الأحياز . و أجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة ، والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك . فظهر الفرق . أقول : هذا إشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا أثر ، وأما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها . فليس بشيء لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بوضع فهي غير

(٢) قوله « وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ، الامام أورد النقض بان الجسم العنصري نسبتته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره بانه صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز أن يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في أحدها اجاب باننا لا نسلم ان نسبة الجسم العنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به ، وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة واهم جراً . وهذا نقض آخر ليس في هذا الكتاب . الا أن قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعليق بالكتاب ، ثم قال لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم في حيز معين كما جاز أن يتصور الجسم بسور متعاقبة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان معدالوضع لا يكون الا وضعا وقد يمنع الامام فليس يمتنع ان يقال تلك الصفات لا يخصص له الهيولى بوضع الا انها بعدها اوضع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخيرة تم استمدادها للوضع المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين ، والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق النقض الاجمالى أمكن دفعه بالفرق ، و ان اورد بطريق النقض التفصيلى لم يندفع اصلاً . م

مجردة ، وإن لم تتخصص فنسبتها مع الأوصاف [إلى جميع الأوضاع] واحدة .

✽ (تذنيب) ✽

✽ (فاحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) ✽

وفي نسخة الجسمانية ، وفي نسخة الجرمية . ذكر الفاضل الشارح : أن الخجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بأنها حالة الانفكاك إما أن تكون مشاراً إليها أو لا تكون ، وأبطل الأول في فصل ، ثم أبطل الثانى في الفصل المتقدم بأنها عند افتراضها بالصورة إما أن تحصل في كد الأحياء أو لا تحصل في شىء منها أو في حيز معين ، ولم يتعرض للقسمين الأولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على إبطال الثالث ، ولأجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب و لم يصرح بثبوته مطلقاً لأنه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين . أقول : ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس ^(١) أن امتناع اقتران الهيولى بالمجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على أن الهيولى بالمجردة غير مقترنة بالصورة أبداً و ينعكس عكس النقيض إلى أن الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أي لا تكون مجردة أصلاً ، وهيولى الأجسام هي المقترنة بالصورة فهو لا تتجرد عن الصورة الجسمية .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صوراً أخرى) ✽

يريد إثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً ^(٢) . واعلم أن

(١) قوله « و يحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس » إن الثابت بالبرهان ان لاشىء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالضرورة و هي لا تدل بالذات على المطلوب و هو لاشىء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة ؛ بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة و ينعكس عكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة و ينقسم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست مجردة بالضرورة و يلزمه لاشىء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ، ولوقال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشىء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة و المقدمة الاخرى فانهما ينتجان السالبة المطلوبة كان أخصر وأحسن . م

(٢) قوله « و هي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً » لاشك أن الأجسام مختلفة بالحقايق فانا

سلب الخلوّ إيجاب المقارنة فمعنى لا يخلو أنّها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معاً بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً بل ربّما تقارنها وقتاً دون وقت . فأورد الشيخ هبهنا لفظة قدالتى تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم أنّ الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وإن كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً .

قوله :

« (وكيف ولا بدّ من أن يكون إمام مع صورة^(١)) توجب قبول الإنفكاك والإلتزام والتشكّل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك ، و كلّ ذلك غير مقتضى الجريمة »

أى وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن أحداً من ثلاث : أحدها قبول الإنفكاك والإلتزام والتشكّل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة

نعلم بالضرورة أن حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة فى الجسمية فيكون اختلافهما إنما هو بامور وراه الجسمية وهى الصور النوعية وهى مبادئ الانوار المختلفة المختصة بنوع نوع ، وانما يتحصل الاجسام ويتنوع بها حتى أن كل جسم فهو مركب فى الخارج من مادة جسمية و صورة نوعية هى مبدء فصله ، وانما اورد قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها فلا تقارن واحدة منها دائماً بل فى وقت دون وقت فافاد بقدرية الحكم ليعلم أن الهيولى لا تقارن كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول : ومن العجب ان يفهم من قدان الهيولى انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قدجزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئيه افراد الموضوع لالجزئية افراد متعلق المحمول م

(١) قوله « وكيف ولا بد من أن يكون اما مع صورة » قد ثبت أن فى الجسم صورة جسمية و هيولى ففيه أمر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدء الانوار ليس هو الجسمية لاشتراكها ، ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة فتعين أن يكون أمراً آخرأ وهو الصورة النوعية . فان قلت : إذا كان المراد أن للانوار التى من الاجسام مبدء فمواجه تخصيص تلك الانوار بسهولة قبول الاشكال وغيره وامتناع قبولها فنقول : فلما كان المدعى أن الهيولى لا يخلو من الصور النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لا يخلو من الانوار حتى لو وجد جسم لا يكون له أثر لم يتبين ذلك فأورد تلك الاعراض لان الاجسام لا يخلو عنها فصح أنها لا يخلو عن مبادئها بخلاف الانوار الاخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك ، وانما قال « الهيولى لا يخلو من صور » ولم يقل الاجسام لا يخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين

من العناصريات ، وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للأجسام اليابسة ، من العناصريات ، وثالثها الإمتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات . وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي إنما يجب بعلل تقتضيها ، ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة ، ولا الهيولى لأن الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعلها إذن أمور مختلفة أيضاً غير الهيولى والصورة ، ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام ، ويجب

الهيولى والصورة الجسمية . هذا هو كلام الشيخ . وزاد الشارح في البرهان أقساماً وتقريرها أن يقال : الأجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد أن يكون لها مباد فمباديها إما أن يكون هي الجسمية أو الهيولى أو أمور أخرى والأولان باطلان لما ذكرنا فهي أمور مفارقة لها فإما أن يكون مفارقاً من الأجسام وهو أيضاً محال لأن المفارق نسبته إلى جميع الأجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الأجسام ، وإما أن يكون مقارنه لها وهي إما أن تكون متعلقة بالهيولى أو لا تكون كذلك والثاني باطل لأن تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون إلا في الهيولى فتبين أن تكون متعلقة بالهيولى فإما أن يكون أعراضاً أو صوراً والأول باطل لأن تنوع الأجسام وتحصلها يتوقف عليها إذاً الأجسام إنما يختلف بحسب الآثار المخصوصة بنوع نوع وتلك الأمور مبادي تلك الآثار فالأجسام إنما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادي فهي متنوعة للأجسام محصلة لها ومن المحال أن يتوقف تحصل الجواهر على الأعراض فاذن هي جواهر وهي الصورة النوعية . لا يقال : لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء ولم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام دون بعض فإن من الناس من ذهب إلى أن لكل نوع مبدءاً مفارقاً يسند إليه آثاره ، و فرق بين النفس وبينها يتالم و يلتذ بحسب أحوال الآلات بخلافه بل منهم من أسند الآثار إلى الفاعل المختار و حينئذ لم يكن معه اثبات أن لها مبادئاً في الأجسام سلمناه لكن لا يلزم منه أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وإنما يكون كذلك لو لم يكن الأجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايضة عليها . لانا نقول : نحن نعلم بالضرورة أن تلك الآثار إنما يصدر من الأجسام فسنبين أن الأحراق ليس إلا من النار والترطيب إنما هو من الماء إلى غير ذلك فلو لم يكن في الأجسام إلا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الأجسام فلا بد أن يكون فيها شيء ، هو مبدء لتلك الآثار ، وحينئذ نقول : هذا القسم مستدرك لأن الكلام في آثار الأجسام فكيف تردد بين آثار المفارق و آثار المقارن ، وكذا بيان أنها متعلقة بالهيولى لأنه يكفي أن يقال الأمور المقارنة للأجسام إما أعراض أو صور و الأول باطل فتعين أن يكون صوراً وهو المطلوب فان قلت : المطلوب أن الحصول لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب . فنقول : تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز أن يكون تلك المبادي أعراضاً . م

أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضاءها ما يتعلق بالأموال الإنفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ، ويجب أن يكون صوراً لا أعراضاً لأن الجسم يمتنع أن يتحصل^(١) من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور .
قوله :

«وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص»^(٢) متعينين ، وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة فيها)»

(١) قوله «يمتنع أن يتحصل» لان تحصل الاجسام يتوقف عليها و محال أن يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد النزول عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسام أن حصول الجواهر يستحيل أن يتوقف على العرض بل يستحيل أن يتوقف على العرض القائم به ، و أما على العرض القائم بشئ ، آخر فهو ممنوع فان السرير لاشك أنه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على الهيئة الاجتماعية القائمة بأجزائه لابه ، ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ أن يكون صوراً و انما يلزم لو كانت حالة في الهيولى ولم يبين بعد . والحق أن اثبات الجوهرية ههنا أيضاً مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما أن لنا في اثبات الهيولى ثلاث مقامات : الاول أن في الجسم وراء الجسمية شيئاً آخر هو الباقي مع الانفصال ، الثاني أن ذلك الشئ محل للجسمية ، الثالث أنه متقوم بالعال حتى يكون هيولى محلاً والحال صورة ، فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاث أولها أن في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئاً آخر هو مبدء الانار واللوازم ، و ثانيها أنه حال في الهيولى ، و ثالثها انه مقوم للحال ، لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان اما ثبوتها فواضح و اما حصول الجسمية فيها فيما يبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت ، و اما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول ، والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر ، و اما المقام الثالث في الصورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصاً بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما سنعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة . م

(١) قوله « وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص » هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام . و تقريره ان الاجسام يختلف في استحقاق المكان او الوضع اذ لابد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط ، او وضع خاص كما للمفلك المحيط و ذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لا مراً زايد عليها و هو الصورة النوعية ، ولما اثبت الشيخ الصور النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف ، و في دليل آخر من اختلافها في الاین فقد اسند الكيف و الاین الى الصورة النوعية و الامر الواحد لا يقتضى اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية و إن كان أمراً واحداً بالذات الا أنها متعددة الجهات يقتضى بكل جهة ما يناسبها ، و إليه أشار بقوله والصورة تختلف باعتبار آثارها إلى آخر فليس معناه أن الصور النوعية مختلفة

الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين أو الوضع ، ويمتنع أن يكون في جميع الأماكن أو على جميع الأوضاع فإذن جسميته تقتضى أن تكون في مكان أو وضع غير متعينين؛ ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجىء في النمط الثانى فإذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين ، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر ، وإنما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فإن الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين . و اعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف ، والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة للأين ، وهكذا في سائر الأعراض و تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض ^(١) أن كون الجسم بحيث يستحق أينما هو غير حصوله في ذلك الأين ، ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الأجسام مع زوال الأعراض فإن السبب المقتضى لسهولة تشكّل الماء ولردّه إلى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي

بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف صورة نوعية و المقتضى للأين صورة أخرى ، بل معناه أن الصورة النوعية أمر واحد يقتضى الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف و يقتضى الانتساب من حيثية مناسبة للأين و يقتضى سائر الآثار بجهة مناسبة لها . و اعلم أن الدليل لم يدع إلا على أن الآثار مبده في الأجسام ، و أما أن ذلك المبده واحد أو متعدد فلا دلالة عليه ، و لهم إنما اقتصرنا على الواحد لعدم احتياجهم إلى الزايد . م

(١) قوله « و تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض » الأعراض مغايرة للصور النوعية لأن استحقاق الأعراض غير وحصول الأعراض غير ، و استحقاق الأعراض من جهة الصورة ، و توضيح ذلك بقاء الصور و زوال الأعراض في بعض الأجسام ، و لقائل أن يقول لما ثبت أن الأعراض مستندة إلى مباد لها هي الصورة النوعية ومن الواضح البين المغايرة بين الآثار والمبادى فأي حاجة إلى تحقيق هذه المغايرة و إيضاحها . و الجواب أنه ما أراد المغايرة بين الأعراض والصور مطلقاً بل أراد الفرق بينهما في اسناد الأعراض إلى مبادى الأجسام هي الصور النوعية و عدم اسناد الصور إلى مبادىها في الأجسام هي صور أخرى ، و ذلك لأن الأعراض ربما يزول مع أن السبب المقتضى لها باق في الجسم فإن الماء إذا ذابت برودته ببلالة النار فالسبب المقتضى للبرودة باق و هو الذى بعيد البرودة إلى الماء عند زوال المسخن فلولا أن في الماء سبباً لبرودته محفوظة الذات لمعادت برودته بخلاف الصورة فإنها إذا زالت لا يعود عند زوال المزبل كالماء إذا صار هواء لمعارض فمعد

ال ذلك الأمراض لا يعود بطبعه ماء . م

باق عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعيبه . و الفاضل الشارح أورد عليه شكوكا كثيرة^(١) :

منها أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور أيضا إلى غيرها من الأمور المختلفة فإن أسند اختلاف الصور في العنصريّات إلى اختلاف استعدادات في مادّتها المشتركة بحسب الصور السابقة و في الفلكيّات إلى اختلاف

(١) قوله « والفاضل الشارح أورد شكوكا كثيرة » منها أن الاجسام كما اختلفت في الانوار والاعراض كذلك يختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الانوار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب أن يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى ويلزم التسلسل ، ثم أورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة و هي أنك ستعرف أن الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً فمادتها انما يتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة و أما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة . اذا تمهد هذا التصوير فللقائل أن يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريّات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة و أما اختلافها في الفلكيّات فيحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها . فأجاب بانه لم لا يجوز أن يكون اختلاف الكيفيات و الانوار في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات و المواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريّات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة ، و في الفلكيّات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كفيّتها الحاصلة لها . وجواب الشارح من وجهين : الاول أنه ثبت أن آثار الاجسام و أعراضها مبادئ موجودة في الاجسام و لا يلزم من ذلك أن يكون لتلك المبادئ مباد اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات و امتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق ، و اليه أشار بقوله « مامر من مقابلة الاعراض لمبادئها » أى فى اسنادها الى مبدء فى الاجسام وعدم اسناد المبادئ ، الى مباد اخرى فى الاجسام على ما بيناه . وهذا جواب عن اصل السؤال . والوجه الثانى أن اختلاف الكيفيات و الانوار لا يجوز أن يكون للاستعدادات و المواد لما بينا أن لآثار الاجسام و صفاتها مباد تنوع الاجسام و يتصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد ، ولاشك أن الاستعدادات و المواد ليست كذلك أما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات و الانوار فهى يمتنع أن تكون متنوعة للاجسام ، وأما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ، ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات أو بامر آخر فلامضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله « الا انه ينبغي أن ينسب اليها تحصل الاجسام » اشارة الى الاستدلال على أنها ليست بالاستعدادات وقوله « و صدور الاعراض المذكورة » إلى الاستدلال على أنها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة ، و هذا جواب عن السؤال الثانى و هو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على أنها غير المادة ، و لعله هو المراد من قوله « و سائر الاحوال

قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسط الصورة .
والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومبادئها واهتناع تحصيل الجسم منفكاً
عن تلك المبادئ ، و سائر الأحوال المذكورة فإن سميت تلك المبادئ بعد وضوح
ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية إلا أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصيل الأجسام
أنواعاً وصدوراً لأعراض المذكورة ، وليست الاستعدادات والمواد كذلك .

المذكورة ، و الالزم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المراد عليه . فان قلت :
الاستدراك باق اذ يكفي أن يقال قد ثبت أن للكيفيات مبادئ ، والاستعدادات والمواد يمتنع أن يكون
مبادىء ، فباقي الكلام مستدرك . فنقول : تعيين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب
الاول سلك طريقاً آخرأ في الجواب الثاني ولا ارتباب في أن تعدد الطرق أدخل في اثبات
المطلوب ، و عندي أن هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ ، وسبق توجيهه ؛ لان كلامه في
مبادئ الأعراض و الانوار لا في اختلاف الاجسام و اختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار و صفات
وهي ممكنة فلا بد أن يكون لها مبادئ لم يتوجه أن يقال له لو كان اختلاف الانوار لا اختلاف المبادئ .
لكن اختلاف المبادئ لمبادىء اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الانوار بل في أنفسها ، ولا يلزم
من استناد الانوار إلى المبادئ استناد اختلافها إلى اختلاف المبادئ . لجواز اتحاد المبدء و اختلاف
الامر بحسب اختلاف القابل ؛ نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام يختلف في الكيفيات
لانها اما أن يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة أو يقبلها بعسر أو لا يقبلها أصلاً فاختصاص
اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المبين بل لاجل الصور
النوعية . ورد عليه ان الاجسام كما يختلف في تلك الكيفيات يختلف في الصور النوعية فان وجب ان
يكون اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية وجب أن يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور اخرى ولا مدفع
لهذا السؤال على هذا التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادئ للكيفيات
حيث قال اما مع صورة نوعية توجب قبول الانفكاك الى آخره فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل
سبب تلك الكيفيات ، ثم قال الامام و ان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصور الجسمية و المادة في
الجسم لكن لم قلتم بأنه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية ، اما الفلك فلا يمكن
القطع بأن عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان
الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون و الثاني محال اذ مبدء الالزم
يتمتع ان يكون ممكن الزوال ، و ان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية ، اولما يكون حالاً فيها ،
اولما يكون محلالها ، اولما لا يكون حالاً ولا محلاً . والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة
فيما بين الاجسام يلزم أن يكون الصورة الفلكية مشتركة في ما بين الاجسام و إنه محال ،
وان لم يكن الجسمية أمراً مشتركاً فيه فقد سقط أصل الحجة . والثاني باطل أيضاً ، لان الحال في الجسمية
إن لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه ، و إن كان لازماً عاد التقسيم المذكور فيه و
يلزم التسلسل . والرابع باطل لان ذلك الشئ إما أن يكون جسماً او جسماً نياً او اجساماً ولا جسمانياً ،

ومنها أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور فإن أعراضه لا تزول ؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة أيضاً لأعماله ، ويكون لزومها له إما للجسمية أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً . وأبطل الأقسام إلا كونه لما يكون محلاً ، ثم قال : فليكن المحل سبباً للأعراض اللازمة من غير توسط الصور ، وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها الجواز أن يكون بعض تلك الصور أعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته فإن من الجائز أن يكون صعوبة

والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم أول جسماني لكان اما للجسمية أو للمحال فيها أو لمحلها أو لغير الحال و المحلل و كذا الثالث لان نسبته إلى جسمية الفلك كنسبته إلى جسمية غيره فليس بأن يفيد لزوم الفلك أولى من أن يفيد لغيره ، و أيضاً لو جاز أن يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز أن يكون لزوم الكيفية له بالتوسط الصورة . و لما بطل الأقسام الثلاثة من اصل التقسيم بقي أن يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت : هذا الاعتراض غير موجه ، لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فمأخذ التقسيم ، ولو كان معارضة والمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز . فالجواب مسبوق بمقدمة وهي أن الممثل إذا أورد الدليل فالسائل إما أن يسلم جميع مقدمات الدليل أولاً يسلم جميعها ، ولا شك أن عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون إلا بمنع مقدمة من تلك المقدمات ، وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي والمناقضة ، واما منع مقدمة لأعلى التعيين وهو النقض الإجمالي ، و ان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلاً على نفي ما ادعاه الممثل او لم يورد فان لم يورد دليلاً على نفي ما ادعاه حصل الإلزام ، و ان اورد دليلاً على نفي ما ادعاه فهي معارضة ، ثم النقض والمعارضة كما يأتيان في الدليل يأتيان أيضاً في مقدمات الدليل ، وحينئذ يكون بالنسبة إلى الدليل نقضاً تفصيلياً على سبيل الإجمال ، و مناقضة على سبيل المعارضة . فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل إلا اذا كان احد النوع الثلاثة . وقد يقال : المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ، ولو كان قطعي الدلالة و قد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم . وهذا ليس بشيء لان المعارضة لوقامت و تمت دلت على أن في مقدمات دليل المدعى مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالنقض ، وترتيب النوع أن تقدم النقض على المناقضة و هما على المعارضة . إذا ثبت هذا التصوير فنقول : ذلك الاعتراض نقض إجمالي ، و تقريره أن الدليل على إثبات الصورة في الفلك ليس تمام لان أحد الأمرين لازم وهو اما وجود محال من المحالات ، أو انتفاء مقدمة من المقدمات و الاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر أن لا معنى للنقض الإجمالي إلا منع مقدمة لأعلى التعيين . وأما العناصر فثبت أن إحدى صفتيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز أن لا يحتاج إليها و انما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع . أجاب الشارح بأن الصورة النوعية

القبول عدماً سهولته وبالعكس ، ومبدء العدم يجوز أن يكون عدمياً . والجواب أن استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة ، وكذلك الجسميّة المخصوصة بالفلك لأن سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسميّة غير معقول ؛ بل الواجب أن يعكس ويقال الجسميّة لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لأنّها تلزمها لأنّها صورة الفلك لا غير ، وأما استنادها إلى المحلّ علي ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً ، وأما جعل بعض صور العنصريّة أعداماً فغير معقول لأن الأعراض المذكورة ليست بعدميّة أمّا الأينيّة فظاهر ، وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها ، والأموال وجوديّة لا تصدر عن الأعدام .

ومنها المعارضة أوّلاً بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسميّة فالجسميّة إن كانت معلولة لها لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقوّمه للجسميّة فاذن لم تكن صوراً ،

ليست لازمة لجسمية الفلك لأنها لو كانت لازمة للجسمية المطلقة أو لازمة للجسمية المخصوصة بالفلك و الأول باطل لأن الجسميّة مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو محال . والثاني أيضاً باطل لأن خصوصية الجسميّة ونوعيتها إنما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة إياها ، وحينئذ سقط القسمة المذكورة لا بتناقها على لزوم الصورة النوعية للفلك ، وإذا قلنا بلزوم الجسميّة لصورة الفلك لم تنأت تلك القسمة لأن لزوم الجسميّة لصورة الفلك إنما هو لنفس صورته لا لشيء آخر ، وأما استناد الصورة إلى المادة فغير معقول لأن القابل لا يكون فاعلاً ، و لعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض و إلا لم يتوجه أصلاً : وفيه نظر لانا نقول : هب أن الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسميّة الفلكيّة لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسميّة المخصوصة غاية ما في الباب أنهما يكونان متلازمين وكيف لا تكون لازمة وهي ممتنع انفكاكها من الجسميّة المخصوصة ، والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له ، وأيضاً مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقاً بل على تقدير وجود الصورة فيه فإن أراد بقوله « الصورة النوعية ليست ملازمة للفلك » أنها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة و عدمها معاً على ذلك التقدير ، و إنما لم يجز لو لم يكن محالاً وهو أول المسئلة ، و ان أراد أنها ليست لازمة للفلك مطلقاً فهو أيضاً لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة و وجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة . على أنه سبق مما يؤيد كلام الإمام حتى يمكن أن يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما تبين و اللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة ، والسؤالان واردان على قوله « استناد الصورة إلى المادة غير معقول » كما لا يخفى . فقد ظهر أن كلام الشارح في هذا المقام خارج عن هذا التوجيه . والعق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها

وثانياً بأن القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الأين وكذلك من سائر الأبواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بأن الكثير لا يصدر عن الواحد .

والجواب عن الأول أن الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسميّة ؛ بل من شرطها أن تقوم الهيولى ، وهذه الصور تقوم بها من غير دور على ما سيأتي بيانه ، وعن الثانى أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه فهذه الصور تقتضى التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير من الغير بحسب المادة ، وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها و العواد إليه بشرط الخروج عنه ، وهكذا في البواقي . فهذا حلّ تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الإحتيال الذي أوجبه هذا الفاضل

فان اللزوم بما يستند الى ذات اللزوم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما ، وحينئذ نحتاج من القسمة ان اللزوم لما لم يكن حالاً فى الجسميّة ولا محالها ولا جسماً ولا جسمانياً وهو ليس بمفارق فلامعذور ، ومن ههنا يتبين أن مراده من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان فمن البين أن يتجه أن يقال لو كان لزوم الجسميّة لصورة الفلك كان هذا اللزوم إما للجسميّة أو للحال فيها أو للمحل أو لغيرهما فان هذا ترديد فى اللازم كما أن ذلك ترديد فى الملزوم ، ولو كان المراد أن الكلام فى الاقسام لا يتم لجواز أن يكون لزوم الجسميّة للصورة لنفسها فهو ليس بمفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسميّة كما يرد على لزوم الجسميّة للصورة ، ثم قال الامام هب أن الصحة التى ذكرتموها يدل على أن فى الاجسام اموراً موجودة هى أسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب أن فيها صوراً اخرى ، ومبادئ الاحكام لا يجب أن يكون صوراً اخرى لجواز أن يكون اعراضاً فلا بد من الدلالة على أن تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة ، والشارح لم يوردها لانه اثبت فى الدليل كونها صوراً ثم قال : و أنا الى الان ما رايت منهم على ذلك اهدأ تشاغل باقامة البرهان ، وغفل عن البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هى ان الصورة علة للهيولى فى الوجود ، والمراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسميّة والصورة النوعية ، ولقد احسن حيث قدم النقض بالوجهين ، ثم اورد المناقضة ، ثم المعارضة بوجهين : اولهما ان هذه الصورة محتاجة الى الجسميّة لانها اما ان تكون حالة فى الجسم أو فى الهيولى بشرط حلول الجسميّة فالجسميّة ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسميّة . وجوابه سلمنا ان هذه الصورة ليست مقومة للجسميّة لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسميّة بل شرطها تقويم الهيولى و سيأتى بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقويم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فأى حاجة الى اثبات جوهريتها هنا : م

❖ (إشارة) ❖

❖ (و اعلم أنه ليس يكفى أيضا وجود الحامل حتّى تتعيّن صورة جرمانية^(١) وإلا لوجب التشابه المذكور ؛ بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّنات وأحوال متّفقة من خارج يتحدّد بها ما يجب من القدر و الشكل) ❖

قد أشار الشيخ فيما مرّ إلى أن الصورة الجسميّة محتاجة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى لكونها غير منفكّة في الوجود عن التناهي والتشكّل ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبيّن في هذا الفصل أنّهما مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخر غير الهيولى لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة إذ كانت الهيولى فيهما عدا الفلكيّات مشتركة ، وذكر

(١) قوله « ليس يكفى أيضا وجود الحامل حتّى يتعيّن صورة جرمانية » هذا الفصل لا يتحقق إلا بعد تقديم مقدمة وهى أن الطبيعة النوعية إذا حصلت فى العقل لم يمنع من حملها على كثيرين ، والشخص إذا حصل فى العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن فى الشخص أمر زايد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه ، وذلك الامر الزايد هو الشخص و التعين ، وقد عرفوه بأنه صفة يمنع وقوع الشركة فى موصوفها . فثبت أن الشخص مركب فى العقل من الطبيعة النوعية و الشخص ، وهل هو كذلك فى الخارج حتى أن فى الخارج موجودين أحدهما الطبيعة النوعية والاخر الشخص ، أو ليس فى الخارج إلا أمر واحد بالذات والوجود إذا حصل فى العقل تعدد كمال النوع مع الجنس فان فى النوع أمراً زائداً على الطبيعة الجنسية أعنى الفصل وهما متحدان فى الخارج بالذات وبالوجود وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم أنه زايد على الطبيعة النوعية فى الخارج ، ثم ان تعين النوع إما أن يكون معلولاً للمهية ، أو لا يكون فان كان معلولاً للمهية كواجب الوجود ينحصر نوعه فى شخصه ، و ان لم يكن فاما أن يكون الفاعل كافياً فى فيضاته ، واما ان لا يكون فان كفى كالعقل كان أيضاً نوعه منحصرأ فى شخصه فانهم يقولون العقل انواع متباينة منحصرة فى اشخاص ، و ان لم يكف بل لابد من القابل فاما أن يتحد القابل فنوعه أيضاً فى شخص كالفلك فان له مادة واحدة لا ينفصل ، أو يتعدد القابل فيتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه هى قاعدتهم إن تعدد الطبيعة النوعية بحسب تعدد المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافياً فى افاضة فلا بد أن يكون نوعه منحصرأ فى شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف . و اذا تقرر هذا الكلام فنقول : كلام الشارح أنه قد ثبت ان الجسميّة ليست قائمة بذاتها بل هى فى الحامل و ثبت انها غير منفكّة عن التناهي والتشكّل محتاجة فيهما اليه فقد ثبت ان الجسميّة فى وجودها و تشخصها محتاجة الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكفى فى تشخصها بل لابد من أشياء اخر ؛ و ذلك أن الاجسام المنصرية يختلف فى الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهيولى فى الاجسام المنصرية فلا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هى بالمادة لا بالقدار فجاء ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية

الفاضل الشارح أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين متمم : أولهما أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل إما للصورة أو للفاعل أو للحامل ، التزم بأنه للحامل فكان لقائل أن يقول : العنصريّات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل ، و ثانيهما أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل أن يقول : لو كان الاختصاص بكل كيفية لأجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لأجل صورة أخرى ، ثم لما كان الجواب عنهما واحداً أخره إلى ههنا . والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدة للأمر اللاحقة فقله « لا يكفي أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية » أي حتى تتشخص فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية ، والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فإن الجزء والكل لا يجب أن يتحدّا مع وجود المادة القابلة للإقسام ، قوله « بل يحتاج فيما يختلف أحواله » أي أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال « إلى معيّنات » أي إلى

ويكون مع ذلك بتشابه في المقدار إذا المقدار عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مشتمل على ثلاثة إبحاث :

البحث الأول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها إلى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة إلا أنها لما لم يتبين بعد بينها ههنا بوجه آخر ، وقد أشار الشيخ إليه فيما سبق . وفيه نظر ؛ فإن الثابت بالبرهان ليس إلا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في تناهيها و تشكّلها فمن أين يلزم أنها محتاجة في تشخصها إليها ، واحتياج العوارض إلى شيء لا يستلزم احتياج المروض إليه .

والبحث الثاني أن الهيولى لا يكفي في تشخص الصورة ، وما ذكره لا يدل إلا على أنها غير كافية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه أنها لا يكفي في تعيين الصورة فمن الجائز أنها تكفي في تعيين الصورة ولا تكفي في تعيين الشكل والمقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والأشكال ، ويمكن أن يتفصى عن البحثين بأن يقال : لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها إلى الهيولى إلا احتياجها في كونها مروضّة للعوارض الخارجية إلى الهيولى ، وربما تقف فيما سيأتى على ما يحقق ذلك . و أما أن تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسدة لأن عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . والحق أن اللازم ليس هو التشابه فإن التشابه يستدعي التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة إلا شخص واحد وكذا في المقدار والشكل لما تقرر أن هيولى العناصر شخص واحد .

و البحث الثالث في العلل الأخرى التي أشار إليها بقوله « إلى معيّنات و أحوال متفق » من

مشخصات ؛ و ذلك لانّها لا تحتاج إلى علل للماهيّة و الحقيقة ؛ بل تحتاج إلى علل تفيد تفايرها و انفصالها عن العناصر الكلّية قواه « و أحوال متّفقة من خارج » و كان ينبغي أن يقول و أحوال مختلفة من خارج لأنّ سبب الاختلافات ينبغي أن يكون مختلفا لامتّقا لكنّه أراد بها الأحوال الاتّفاقية و هي التي يكون وجودها غير دائم ولا أكثرى فإنّ الأشخاص من حيث لا تتمائل تحتاج إلى علل يندر وجودها لتصير بانضمامها إلى سائر العلل عللا لا تتمائل ، ويريد بالمعيّنات والأحوال المتّفقة من خارج العلل الفاعليّة و هي القوى السماويّة ، والأحوال الأرضيّة التي هي الصور السابقة ، والتغيّرات الطبعيّة ، و القواسر الخارجيّة فإنّ جميع ذلك علل فاعليّة لتشخيص الصور ، و أمّا الحامل فهو علمة قابليّة .

قوله :

﴿ وهذا سرّ تطّلع منه على أسرار أخرى ﴾

خارج « حملها الإمام على المعدات فإن اختلاف الصور واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات ، و اختلاف تلك الاستعدادات بحسب استعدادات اخرى حتى أن كل سابق سواء كان صورة أو مقدارا أو شكلا فهو معد لللاحق ، و جعل هذا الكلام جوابا لسؤالين و تقرير جوابه عن السؤال الاول أنا لا نسلم أن لزوم المقدار والشكل لو كان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل و انما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني أنا لا نسلم انه لو كان اختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة بصورة اخرى بل بصورة سابقة معدة فقله فيما نقله الشارح : ان أسباب الاختلافات . بشاره الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار والشكل ، و قوله : والاختصاصات . إشارة الى جواب السؤال الثاني أي الاختصاصات في الصورة النوعية ، وعلى هذا الحاجة للإمام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته ، و اما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخيص الصورة و ان المادة علة قابلة ولا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلية فأولا فسر المعينات بالمشخصات فان أجزاء العناصر مادتها متصله بالمادة الكلّية فاذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة و كيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجيّة المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك أن ذلك الماء لا يتمين في الخارج إلا اذا حصل له انقطاع من البحر و كمية و هيئة مخصوصتان ، وفسر الأحوال المتّفقة من خارج بالامور الاتّفاقية التي يندر وجودها فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد أن يشتمل على امور لا يوجد الامرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم

أقول : قال الفاضل الشارح : كون كلّ سابق علّة معدّة لللاحق سرّ عظيم^(١) تطّلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمنية ، و أنه لا بدّ من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادّة ، و هذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور

وجود الشخص الواحد مرتين و انه محال . ثم ذكر أن المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية الملل الفاعلية لشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية . وفيه نظر ؛ لان القوى السماوية تأثيراتها وآثارها غير ثابتة ولاشك أن تشخص الصورة أمر ثابت ، و غير الثابت يمتنع أن يكون علّة فاعلية للثابت ، وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية ، واما الصور السابقة فهي لا يجامع تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علّة فاعلية له ، وكذا القواسر الخارجية كما في فصل بعض العنصر منه فان القسر على الفصل مما يبد حصول الصور من العبد ، و أيضاً فقد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من الملل المذكورة هي هنا مشخصات فقد فسر المعينات هي هنا بما ليس بمعينات . و يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الملل الفاعلية معدات الصور الشخصية فان الملل المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية والفاعل يقتضي تشخص الصورة او المقدار في القابل لمعدات ، وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه و انما لم يذكر تعويلا على ما سبق والحق المتعلم الذكي به . فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات معدات ولكن الشيخ وصف الملل بانها يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ولاشك ان المشخصات لا يحدد المقدار والشكل فان الشكل لا يتحدد بنفسه ، و أيضاً لما كان حاصل كلام الشيخ أن الصورة يحتاج في تنهايتها و تشكلها و مقدارها الى الهيولى وهي لا تكفي في هذه العوارض بل تحتاج الى امور اخر فكيف يقال من الامور الاخر هذه العوارض ، وكأن الامام اقتصر على المعدات لاجل هذه الدققة و ربما يختلج في الخاطر أن المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الافاضة . م

(١) قوله « كون كل سابق علّة معدّة لللاحق سرّ عظيم » هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا للمنح الا انه لما جعلها السر وجب عليه ان يثبتها هي هنا فقد اخل بالواجب ، و اما الذي ذكره الشارح من ان المادّة علّة قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلة فهو لا يتم لما تبين من ان مراده من العلة الفاعلة العلة المعدة فنقول كل حادث لا بد له من علّة تامة لا يجوز أن يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة أو عرضا مقدارا أو شكلا أو غيرهما والا لزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلوم عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزائها حادثا وذلك الحادث أيضاً يحتاج إلى علّة تامة غير قديمة بجميع اجزائها ، وهذه الحوادث اما أن تكون متتابعة أو متساوقة لا سبيل الى الثاني لما ستمرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ، و من الظاهر أن تلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعاول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعاول بوجه ، ولا

أقول : و من تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام ، و بالجملة الأسباب التي تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر .

(وهم و تنبيه)

معنى للأعداد إلا هذا القدر ، ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالعلول وهو المادة ، و القرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل حادث سابق بمدد لاحق في قابل . فان قلت : السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق اولافان لم يتوقف عليه لم يكن معدله و الا فعند انتفاء السابق لا يوجد اللاحق قطعاً فلا يوجد العلول . فنقول ، للمعد عدمان عدم سابق اذلي وعدم لاحق ابدى والعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد العلول الا اذا وجد السابق وانعدم ، و اما الاسرار التي يقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية فانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلازمان الا و يوجد فيه حادث (فانه اذا كان كل سابق بعد اللاحق يكون كل لاحق مسبوقا سابقا لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلازمان الا و يوجد فيه حادث خل) وهي ناشئ. وهوان الذي يقتضي هذا السري ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان جعلت [المسبوقية] السرا العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ، ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المنتهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في ازمته متسابقة غير متناهية و الزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية ، واما انها لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة واما يلزم منها ان يكون كل حادث حادثا لا الى نهاية كما يلزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر و هكذا ، و ترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية و هو التسلسل المحال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم و ليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلا بد ان يكون عدما سابقا اذليا وارتفاع العدم الاذلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذن لا بد ان يكون بمثل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث و عليه الحكم الاول و من البحث عن عدم الحادث و عليه الحكم الثاني . هذا بيان ما ذكره الامام . و اما ما قاله الشارح فظاهر .

و نحن نقول : و من الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون بحسب استعدادات متسابقة و الاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء اذليا ابديا لان المبدء الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية

﴿ واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة ^(١) فإمّا أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولى لقوام الهيولى بها مطلقاً ، أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقاً ، أو تكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى ، أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ؛ بل يكون سبباً ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر ﴾

ابتداء عالم الحدوث فإن لهاجهتين دوامها و تجدها فهي من حيث استمرارها و دوامها مستنده الى علة دائمة الوجود ، و من حيث تجدها يصير سبباً للحدوث لانه لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها و بحسب تبدل الاوضاع يختلف استمدادات القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث و لما ترتبت سلسلة الحدوث الى المبادئ الدائمة . م

(١) قوله « و اعلم ان الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة » لا يخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود ههنا كون الصورة جزءاً من علة الهيولى والشارحان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما ، والشيخ ايضاً اشار في انشاءه إليه ، ولوثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة و انها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المتقدمتين فلا حاجة الى إثبات التلازم اصلاً ، و ايضاً فقول الشيخ « أو يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة » مستدرك لانه لو حذف من البين ليتم الكلام بدونه فانه لما تقرر علية الصورة كفى قسمة عليها الى الاقسام الاربعة ، والصواب ان يقال : الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شاملة للصورة النوعية لكن البيان بطريقتين أحدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما أما الطريق الخاص فهو أننا إذا نظرنا إلى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسّمه و اذا نظرنا إلى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان يكون قائماً بذاتها فانه لا معنى لها الا انه امتداد سار في سائر الجهات والامتداد السارى في سائر الجهات لا يلزم أن يكون قائماً بغيره ، نعم لما احتاج عواضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود بل في العوارض المشخصة ، و سيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله « و ههنا سر آخر » الى تمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية اذ الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية ، واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصلين ما يقوم به الشيء و بين ما يلازمه فقد بان ان قوله « الهيولى مفتقرة » مقدمة في الطريق الخاص و لاجل انه سيشير إلى إثباته اقتصر ههنا عليها ، ثم اورد الطريق العام ، والفاء في قوله فاما ليس لسبب بل لمجرد التعقيب و هو « بنى على التلازم فقال الامام تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام : الاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة للهيولى ، او جزء علة اولاً علة ولا جزء علة بل آلة و واسطة فالاقسام ستة .

يريد بيان كيفية تعلّق الهيولى بالصورة فذكر أولاً الأقسام المحتملة لـ **يَتَبَيَّن** ما هو الحقّ منها . قال الفاضل الشارح : تلك الأقسام أن يقال لمّا ثبت تلازمهما فإمّا أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس ، أو تكون كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى ، أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فهذه أربعة أقسام والأوّل منها على ثلاثة أقسام فإن الصورة تكون للهيولى إمّا علّة مطلقة أو جزءاً منها ، أو لا علّة ولا جزء علّة بل تكون آلة وواسطة للعلّة . فخرج من هذا أنّ الأقسام ستّة . والحقّ من جعلتها عند الشيخ واحد

و أقول إما أن يريد بالعلّة المطلقة العلة التامة أو العلة الفاعلية ، فإن أراد العلة التامة بالصورة إذا كانت محتاجة إليها ينحصر في أنها علة تامة أو جزء . علة لأن ما يحتاج إليه الشيء ، أما جميع ما يحتاج إليه الشيء أو بعضه فلا ثالث لها ، وإن كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لأن ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءاً منها لا يلزم أن يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا إلا بنساية وهي أن يقال المراد العلة التامة وجزء العلة ما لا يكون آلة وواسطة فكانه قال الصورة إما علة تامة أو لا فإن لم تكن علة تامة فإما أن تكون آلة وواسطة أو لا تكون فإن لم تكن فهي جزء العلة فعلى هذا أوقدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة كان أولى على أنه زاد في الأقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا يراد بقوله فيما بعد بل لا بد لامثال هذه أن يكون على أحد القسمين الآخرين فلو كان ذلك القسم مراداً كان الباقي أقساماً ثلاثة . وإما قوله إنما لم يذكره لأن مورد التقسيم وهو أن الهيولى مفتقرة في [موادها] وجودها إلى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم . ففاسد لأن القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر ، والعجب أنه ذهب هيئتها إلى أن ليس لهذا القسم احتمال وفسر إشارة تعقيب الصورة فإبطال هذا القسم واذ لا احتمال له فإى حاجة إلى إبطاله ، واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي أن التلازم بين الشئيين إنما يكون لو كان أحدهما علة موجبة للآخر أو كانا معلولين علة واحدة موجبة بحيث يقتضى تلك العلة تعلّقاً لكل واحد بالآخر كما سيأتى في المتضايقين والعلة الموجبة التي يجب لها وجود المعلول فلولا إيجاب العلة على أحد الوجهين أمكن انفرد أحدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما و إنما قال يمكن فرض أحدهما لجواز تعلّق أحدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلّق وقوله « ولا معلولاً » زيادة لا فائدة فيه لأنه إذا لم يكن أحدهما علة للآخر لم يكن أحدهما معلولاً و تفصيل هذا الكلام أن يقال إذا كان شيئان أحدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لأنه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة يستتبع انفكاك المعلول عنها فالزوم يتحقق عن الطرفين واذن لم يكن أحدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما إلى العلة مطلقاً لا يكفي في التلازم بينهما وإلا لكانت الموجودات بأسرها متلازمة لكونها معلولة وإيجاب الوجود واستنادهما إلى العلة الموجبة أيضاً غير كاف في التلازم بينهما وإلا لكانت المملولات القديمة متلازمة لأن واجب الوجود علة موجبة لها لا نالنا لانعنى بالعلة الموجبة إلا ما يستتبع تغلّف المعلول عنها

و هو أن الصورة جزء العلة للهيولى . وأقول : التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة و يكون إما بينها وبين معلولها ، أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً عاماً لكل واحد منهما بالآخر على ماسياتى بيانه . وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، و يمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفتضون لذلك و يظنون أن التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون في ذلك بالمضافين . و ذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك أولاً بل قسم وجه التلازم إلى

والمعاملات القديمة بمنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منها بالآخر وتعلق كل واحد منهما يجب أن يكون دائماً لولم يتحقق فى بعض الاوقات صح افراد احدهما عن الآخر فى ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر فى المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور : الاول أن يكونا معلولى علة واحدة ، الثانى ان يكون تلك العلة موجبة ، الثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالآخر ، الرابع أن يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة ، الخامس دوام تلك التعلق . وعندى ان دوام تعلق كل واحد منهما بالآخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر فلا حاجة إذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية والتلازم غير دال عليها .

فان قلت : إذا لم يكن أحد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن علة أصلاً فانه لو كان أحدهما علة للآخر كانت موجبة لامتناع تغلفه عنه بحكم التلازم و إذا لم يكن أحدهما علة للآخر مطلقاً لم يكن أحدهما واجب الوجود ويكونان ممكن الوجود وجميع الممكنات ينتهى الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة ثالثة بالضرورة

فنقول : المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لكن الكلام فى أن التلازم يقتضى ذلك ، و كون كليهما معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم ، و لكن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهى التى اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر لم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب مهيته على وجه لا يلزم الدور كما سيأتى ، وسؤال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاها يكونان متلازمين كيف انفكالا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة الموجبة فمعلولاها يكونان متلازمين كلما تحقق كل واحد منهما تحقق المعلول الآخر ، وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهى ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر ويمكن ان يجاب عنه بأن العلة اذا صدر عنها شيان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدره والعلة لا تستلزم المعلول الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ، ثم قال : اما ثبت التلازم

قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما علّة للآخر ، و الثاني أن لا يكون كذلك ،
و الأوّل كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكنّ العلّة القابلة
لمّا لم تكن علّة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ، ولمّا استحال
أن يكون القابل فاعلاً استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين
الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرّض الشيخ لاستناد التلازم إلى عليّة الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليّتها وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة
التي ذكرها الفاضل الشارح و بقى القسم الثاني وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علّة
للآخر فنّبّه على أن ما يظنّه الجمهور في هذا القسم باطل ، ونّبّه على أن الحقّ في

بين الصورة والهيولى فاما أن يكون إحداهما علّة للآخر أولاً يكون فان كان إحداهما علّة ينقسم
بالقسمة العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضى العلّة
الموجبة والهيولى تستحيل ان يكون علّة موجبة للصورة اما اولاً فلان الهيولى قابلة والقابل من
حيث أنه قابل لا يجب به وجود المقبول والمعلول ، واما ثانياً فلان القابل لا يكون فاعلاً اصلاً وكان
الاولى استفاد من اعتبار الايجاب و الثاني من العلية ، واما قال في الاول من حيث انه قابل
والثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرد واما مع الغير فيجوز أن يجب
به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل
لا يكون فاعلاً لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي أن يكون العلّة هي الصورة ويجب في الاقسام الثلاثة التي
ذكرها الامام وان لم يكن إحداهما علّة للآخرى فاما أن يكونا معلولى علّة واحدة رابطة اولاً يكون
كذلك فان لم يكونا معلولى علّة يقتضى الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله
او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى ، وهذا هو الذى ظنّه الجمهور
انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علّة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في
المتضايقين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله « بل يكون بسبب خارج عنهما » . فانه اما اعتبار
السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولى علّة رابطة فتلك العلّة اما ان يقيم كلا
منهما مع الآخر او بالآخر .

وللبحث في هذا الكلام مقامات : احدها في قوله لا يجوز أن يكون الهيولى علّة موجبة لا متناع
ان يكون الفاعل قابلاً فان العلّة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها
الايجاد كما اعتبر فيه الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن أحد الشئين
علّة موجبة للآخر ولا مستندين الى علّة موجبة رابطة لم يلزم امكان افراد احدهما عن الآخر لجواز
أن يكون احدهما علّة موجبة للآخر غير فاعلية وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب و
ايضاً لم ينقسم عليه الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم
الثاني في القسمين لجواز أن يقيم العلّة الثالثة احدهما بالآخر ، وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم أن

هذا التسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ، و لهذا المعنى رسم الفصل بالوهم والتنبيه . فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب ، ثم قسم القسم الرابع أيضا بحسب الإحتمال العقلي إلى قسمين بأن ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إما مع الآخر أو بالآخر فهذه هي الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ . قال الفاضل الشارح : في قوله « أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة » فوائد : منها أنه إنما قال في أن تقوم ليعرف أنها مفتقرة إليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ، ومنها أنه قال تقوم بالفعل ليعرف أنها مفتقرة في الوجود الخارجى لا الذهنى ، ومنها أنه قال إلى مقارنة الصورة ليعرف أنها علة من جنس ما لا يتباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم . ثم قال و على قوله « إلى

يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة .

ونائبها فى قمة علية الصورة الى الاتسام الثلاثة فانه لما جمل الالة مباينة للواسطة كانت القصة الى اربعة اقسام ووجهها أن الصورة على تقدير عليتها اما ان لم يحتج الهيولى الى شيء غيرها وهى العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهى الواسطة او لا يكون وان كان تانير العلة القريبة بنوسطها فهى الالة اولا فهى الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولى فان العلة المطلقة هى التى يكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضمنية و العلة التامة كذلك والاولية هى العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك ، واما قوله مطلقا اى من غير شركة فهو وان كان تكرر لاطلاق العلة الا انه حسن لانه فى مقابلة الشريكة و كذا قوله مطلقا فى الالة والواسطة يعنى بدون شركة فى تلك المرتبة ، وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كان علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انه علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها و امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اى علة فاعلية لها بالذات من غير واسطة واحتمل أن يكون الة بين العلة القريبة و الهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهى التى شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان تبين الصورة لما لم يكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا الة بين الفاعل و الهيولى بل شى يقيم به الهيولى وهو الشريك والا كان الاقتصاد على انه اذا لم يكن علة تامة فهى جزء علة كافياً .

ونائبها فى ان القسم الثانى وهو ان لا يكون احدهما علة للآخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخرى لابد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابط فى قسمين واحالهما جميعاً فخرج من ذلك ان للمتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولى علة رابطة . وجوابه ان يقال : المتلازمان لابد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما فى الهية او فى الوجود فان كان تعلقهما بحسب

مقارنة الصورة، شك لفظي وهو أن المقارنة حالة إضافية تعرض للشيء، بالنسبة إلى غيره والأحوال الإضافية متأخرة عن الذوات فإذن المقارنتان أعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح أن يقال الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة فلا افتقار يكون إلى ذات الصورة وجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى . أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك ^(١) إلا أنه وقع في عبارته توسع ما ، ويحتمل أن يقال إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب إلى أنها في قيامها بالفعل أي في تشخصها مفتقرة إليها ، والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية إلى وجود معلولها المتأخر عنها ، ولا يلزم من ذلك إلا تأخير صفتها عما يتأخر عنها . ثم قال وهذه القضية يعني أن الهيولى

المهية فهما المتضايقان وإن كان بحسب الوجود فوجب أن يكون أحدهما علة للآخر والآخر لا يلزم أن يكون معلولى سبب يقيم كلا منهما بالآخر أو مع الآخر وهما محالان ، ولما كان من الظاهر البين أن تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايق لأن تعلق كل منهما مع تعلق الآخر تعين أن يكون في الوجود وإن يكون أحدهما علة للآخر فلهذا انتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسيرد عليك فإن قلت : الجسم موجود في الخارج وهو مركب من أجزاء ثلاثة الصورة الجسمية والنوعية و الهيولى فهو مستلزم لكل واحد من أجزائه و كل واحد من أجزائه مستلزم له و بينه و بين كل واحد من أجزائه تلازم و ليس أحدهما علة موجبة للآخر و كذلك كل واحد من أجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم و ليس أحدهما علة موجبة للآخرى . فنقول : إنما يمكن أحدهما علة موجبة للآخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للآخرى ولا ملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة . م

(١) قوله « يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك » أي المراد من مقارنة الصورة للصورة المقارنة فإن الهيولى تفتقر إلى الصورة المقارنة لا إلى مقارنة الصورة وقد قال الإمام والظاهر أن مراد الشيخ ذلك لا غير ، وأما احتمال أن المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد وإلا لكان إخراجاً لهذه المقدمة عن مقام البحث فإن المطلوب أن الصورة شرعية لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعاً م

مفتقرة في قيامها إلى مقارنة الصورة مفتقرة إلى حجة^(١) لأن الذي مرّ هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى و الهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة لاحتمال أن لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ، ثم إن كان ولا بدّ من الافتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة . قال : و سيأتى إبطال الإحتمالين . و أقول : أمّا تلازم المتضايفين فسنبين أنه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر كما ظنّه ، و أمّا الإحتتمال الآخر وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً فقد بينّا أنه لا يفيد التلازم إذ القابل لا يقتضى الإيجاب في عليّته . قال : والفرق بين الآلة والواسطة^(٢) أن كلّ آلة واسطة ولا ينعكس ؛ لأن الآلة لا تكون موجودة إلا أن الإيجاد يتوقف على توسّطها والمتوسّط قد يكون موجدا كالعلّة القريبة و أقول : الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسّطها ، والواسطة هي معلول يصير علّة لغيره من حيث يقاس إلى طرفيه فأحد الطرفين معلول والآخر علّة بعيدة والواسطة علّة قريبة . قال : وقوله

(١) قوله « وهذه القضية مفتقرة الى الحجة » تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يفتقر احدهما الى الاخر كما في المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمضايفين وامله هو المراد ، وجوابه بانه سنبين ان لاحد المتضايفين تأثيراً في الاخر فقبل علته انه كلام على سند المنع وهو غير مسوع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالعقبة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفة بما سبق منه من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علّة للاخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقص فاجاب عنه هيئنا وفيه نظر سيجى . والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على الهيولى بمنع ان توجد الضرورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال منعنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة منعاً ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الاملزم المقارنه الصورة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة ، وبين الامرين فرق . م

(٢) قوله د والفرق بين الآلة والواسطة « جمل الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلها مباينة لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العنادبين الاعم والاخص مستهجن فكما ان الآلة مباينة للعلّة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للآلة . م

« أو يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصورة ^(١) و لا الصورة تتجرّد عن الهيولى » إلى آخره إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما ، وهى أن يقال لمّا ثبت التلازم فليس أحدهما بالعلية أولى من الآخر و إليه أشار بقوله « و ليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه » بل الحق أن يكون الإحتياج من الجانبين على السواء أو الإستغناء من الجانبين على السواء و أقول : لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً ، و أيضاً على تقدير الإستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى . بل الأظهر ما ذكرته ويكون قوله « أو يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصورة » إلى قوله « بعكسه » إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنّه الجمهور وقوله « بل يكون سبباً ما » إلى آخره تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم إلى قسميه . قال : ثم ههنا شكّان لفظيان : الأوّل أنّه لمّا ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس

(١) قوله « أو يكون لا الهيولى تتجرّد عن الصورة » الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منها محتاجاً الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله « فاما ان يكون الصورة هى العلة المطلقة الاولى » إشارة الى اقسام القسم الاول ، وزعم ان القسم الثانى محذوف لما ذكرناه ، وحمل قوله « بالآخر » على القسم الثالث وهو الإحتياج من الجانبين ، وقوله « مع الآخر » على القسم الاخير وهو الإستغناء من الجانبين ، واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لافائدة فيه ، و كان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر او به فحينئذ فقله « بل بسبب آخر يقيم كلا منهما » لاحاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه ، وايضاً يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الإستغناء من الجانبين ينافى التلازم ، وهذا وارد على الشارح فى مقامين : احدهما ان قوله « نقيم كلا منهما بالآخر » لاشك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لكان باء السببية فلامعنى لاقامة كل منهما مع الآخر الا إستغناء كل منهما عن الآخر لانه فى مقابلة باء السببية والا فلا بد من تصويره ، والثانى ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله « بل بسبب خارج عنهما » تنبيهاً على فساد توهم الجمهور ، وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل منهما مع الآخر منافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما ، والحق ان القسمة مطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال ، و الاقسام لا يجوز ان ينافى مورد القسمة فى الاولى لافى الثانية ، والقسمة المستعملة فى البرهان ليست

جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر من غير إثبات ثالث وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود ، الثاني إن أراد بقوله « يقيم كل واحد منهما مع الآخر » استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لأن مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ، وإن لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكوراً فعلى التقدير الأول بعض الأقسام منافي لمورد القسمة ، وعلى التقدير الثاني بعض الأقسام محذوف . أقول : الشك الأول هو ما ظنّه الجمهور وقد مرت الإشارة إلى فسادِه و سياًتى بيانه بقول أبسط . و الشك الثاني غير وارد لأن الاستغناء عن الجانبيين ينا في تلازمهما .

بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين يشتمل على ذلك ، واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين أن يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر ، وثانيهما أن يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير بالاعم و الاخص بغلاف تفسير الشارح . هكذا وجهوه . وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبيين ، وتقرير الشك الاول الامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخرى ان يكونا معلولين علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجوز وجود واجبين اما لوجاز جاز أن لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعله واجبة ، وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان على امتناع واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون أحدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ، ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخرى كان الآخر ايضا ممكنا فاذا ارتقيا في العلل فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود فيكونا معلولين علة ثالثة ، وقد اشار الشيخ فى الشفاء إلى هذه الدلالة وسبق منا ايماء اليها فيما سبق . فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذى ظنّه الجمهور ان المتلازمين يمكن أن لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولين علة ثالثة وقد مرت الإشارة الى فسادِه من ان ذلك ينا فى التلازم . وفيه مامر ، واما الشك الثاني فتقريره أن قوله مع الآخر إن اراد استغناء كل منهما عن الآخر فهو ينا فى مورد القسمة ، وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا ، واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم ، وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكنه غير محتمل لان الاستغناء عن الجانبيين ينا فى تلازمهما : وهذا الجواب ليس بصواب اذا يعقل من قوله : مع الآخر . الا الاستغناء . وليت شعري اذا يحتمله عليه بماذا يفسره أو يقول انه مهمل ، والصواب فى الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه ولئن سلمناه لكن لا محذور فى منافاة مورد القسمة فى البرهان . م

❖ (إشارة) ❖

❖ (أما الصور التي تفارق الهيولى^(١) إلى بدل فليس يمكن أن يقال إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيوليائتها ، ولا آلات و متوسطات مطلقة ، بل لابد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين) ❖ .

صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل أما الجسميّة فلجواز الانفصال عليها الذي إذا طرأ زالت الجسميّة التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان أخريان ، وأما النوعيّة فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتى و أما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلاً أما الجسميّة فلا تمتناع الخرق والإلتئام عليها ، وأما النوعيّة فلا تمتناع الكون والفساد عليها . والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ولا آلات و متوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات

(١) قوله «إشارة» أما الصور التي تفارق الهيولى ، لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدام الصورة لكن الهيولى مستمرة الوجود ولا ينعدم بانعدامها ، فإن قيل : هذا البيان يدل على أن الصورة لا يكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها . فالجواب أن شريك العلة هي الصورة المطلقة لا الصورة الشخصية وهي مستمرة الوجود . فإن قيل : الصورة التي هي شريكة العلة أما أن يكون موجودة أولا لا سبيل إلى الثاني فتمين الاول ، و كل موجود مشخص فيكون شريكة العلة مشخصة . فنقول : إنها وإن كانت مشخصة لكن لا مدخل للتشخيص في العملية بل شريك العلة ليس إلا طبيعة الصورة من حيث هي . فإن قيل : الموجود في الخارج ليس إلا الهوية الشخصية وليس في الخارج مهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج أمران المهية المطلقة والتشخص فيمكن أن يقال لعملية المهية المطلقة وعدم عملية الشخصية بل ليس لنا إلا أمر واحد وهو الهوية الشخصية فهي إن كانت علة فلا يكون مطلقة . فالجواب أن المراد بعملية الصورة المطلقة أنه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي إحدى الصور المشخصة لأعلى التعيين فإن الهيولى لا يحتاج إلى أحدها من حيث أنها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فإن جزء العلة ليس هذه الصورة بل إما هذه وإما تلك وليس في الخارج إلا هذه وتلك لا أمر واحد دائم الوجود وهذا في العلة المطلقة ، وأما أن الصورة ليست آلة مطلقة ففيه أيضاً إشكال وهو أنه لا معنى للآلة المطلقة إلا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما أن العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز أن يكون الصورة بانفراده متوسطا بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ، ووجه التفصي عن هذا الإشكال أن إطلاق الآلة يقتضى التوسط بين الفاعل و المنفعل من حيث أنها مشخصة كما في إطلاق العلة وإلا فالتحقيق أنها يستدعى آلة بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة . م

والمتوسّطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصورة المذكورة لأنّها مستمرة الوجود ، ولمّا كان القسمان الأوّلان من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال « بل لا بدّ في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين » من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدّم .

قوله :

« وهيهنا سرّ آخر ^(١) »

السرّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شىء آخر دائم الوجود مفارق بفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل بإعانة من الصورة ؛ وذلك لأنّ الهيولى لمّا امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة ، ثمّ إنّ الصورة قد تنعدم و تبقى المادّة فعلم أنّها تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معيّنة أى من حيث طبيعتها النوعيّة الموجودة لا من حيث خصوصيّات الأشخاص ، و لمّا لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علّة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علّة واحدة بالعدد فعلم أنّ هناك شيئاً آخر أمبائناً للهيولى والصورة واحداً بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث

(١) قوله « وهيهنا سرّ آخر » البرهان المذكور دل على ان للكائنات مبدء غير الهيولى والصورة بفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة ، وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها إما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علّة مستقلة للهيولى واحدة بالشخص وعلّة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق بفيض عنه وجود الهيولى بإعانة من الصورة .

واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به فى الاخيرة من اشاراته فكيف صار هيهنا سر ، و أيضاً لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها إلى الصورة فان العلّة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها إليه ، وأيضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقى المقدمات وابطال الاقسام الاخرى لا مجئ من هذه الاشكالات الا بان يقال السر هيهنا اتمام الدلالة فى الصورة الجسميّة بمجرد هذه المقدمة اعنى ان الصورة ليست علّة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخرى وقد مر تفصيله فى اول الفصل .

هى صورة ما إليه فتجتمع منهما للهوى علة واحدة بالعدد تامّة مستمرة الوجود معها ، وربما يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهوى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفابد عامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدء المفارق سرّ في هذا الموضع .

✽ (إشارة) ✽

✽ (يجب أن يعلم في الجملة أنّ الصورة الجرميّة وما يصحبها ليس شىء منهما سببا لقوام الهوى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود) ✽
يريد أن يبين أنّ الصورة الجسميّة وما يصحبها من الصور النوعيّة سواء كانت عنصريّة أو فلكيّة ممكنا زوالها أو ممتنعافا أنّها لا تكون عللا مطلقة [ولا وسائل مطلقة] لوجود الهوى . قال الفاضل الشارح : إنّ الحجّة المذكورة هي هنا مبنيّة على مقدمات : الأولى أنّ المتأخّر عن المتأخّر عن الشىء يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الشىء سواء كان التأخّر بالذات أو بالزمان وهذه مقدّمة بيّنة ، الثانية أنّ الشىء الذى يكون مع المتأخّر عن ثالث^(١) يجب أيضا أن يكون متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدّمة

(١) قوله « الثانية ان الشىء الذى يكون مع المتأخّر عن ثالث » اعلم ان ههنا ثلاث عبارات احدها مامع مقدم مقدم ، والثانية المتقدم على المعلول متقدم ، والثالثة مامع المتأخّر متأخّر ، والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية فى التأخّر ، واما العبارة الاولى فهى المعية فى التقدم فقوله « ان الشىء الذى يكون مع المتأخّر » اى مامع المتأخّر متأخّر وهذه المقدمة استعملها الشيخ فى موضعين :

الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيمة الحركة لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعى وبعاده ولا يكون من شأنه ذلك الا ويكون ذاجهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيمة الحركة ولم يوجد الجهة بعد فاذا استحال تاخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهى اما ان يكون متقدمة عليها او يكون معها ، وايا ما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المعلول متقدم .

الموضع الثانى امتناع عليّة الحاوى للمحوى قال : لو كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما بالذات على المحوى ، والمحوى مع عدم الغلاء والمتقدم على الشىء متقدم على المعلول فيكون عدم الغلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخّر عن الشىء موقوف على ذلك الشىء وكل موقوف على الشىء ممكن لذاته فيكون عدم الغلاء ممكنا لذاته هذا خلف . وسنبين لك فى ذلك الموضع ان هذا النقل غير مطابق لمثن الكتاب ، ثم سئل نفسه ان الحاوى مع العقل الذى هو علة المحوى ومامع المتقدم متقدم فيلزم

في الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدّد الجهات متقدّم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة . قال : لأنّ محدّد الجهات متقدّم على الجهات وهى إمّا مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدّمة عليها والمتقدّم على المتقدّم متقدّم ، واستعملها أيضاً في النمط السادس من هذا الكتاب حيث يبيّن أنّ العاوى لو كان متقدّماً على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء، لكان متقدّماً على عدم الخلاء ، ثمّ زعم هناك أنّ الفلك المحوى الذى هو مع العقل المتقدّم على الفلك المحوى غير متقدّم على الفلك المحوى فخرج منه أنّ ما مع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل . أقول : المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلّق أحدهما بالآخر إمّا من حيث التصوّر

ان يكون العاوى متقدماً على المحوى فيعود المحذور ، واجاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والعاوى ليس علة المحوى فلا يلزم تقدمه حينئذ فخرج من ذلك ان ما مع المتقدم لا يجب أن يكون متقدماً وما مع المتأخر يجب أن يكون متأخراً والفرق مشكل .

قال الشارح المعية يطلق على التلازم إما فى الوجود اوفى التصور ، وعلى الاتفاق إما التلازم فى الوجود فكما بين الجسمية والتناهى و التشكل و بين الجسم المسقيم الحركة و الجهة ، و إما التلازم فى التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير أن يكون عدم الخلاء أمراً مغايراً لوجود الملاء ، وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء و عدم عدم عين الوجود ، وان فرضناه مغايراً له فلا اقل من أن يكون لازماً له ، وأما الاتفاق فكما اذا صدر معا ولا ن عن علة واحدة من غير تعلّق أحدهما بالآخر فحيث قال : « ما مع المتأخر متأخر » اراد المعية التلازمة فان المتلازمين اذا كان أحدهما متأخراً عن ثالث او متقدماً عليه كان الآخر لا محالة كذلك وحيث قال « ما مع المتقدم ليس بمتقدم » اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقاً إذا كان أحدهما أى الجسمية متقدماً على ثالث أو متأخراً عنه لا يجب أن يكون الآخر كذلك .

وفى هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم و التأخر فان كل شىء إذا نسب الى شىء فاما أن يكون متقدماً عليه أو متأخراً أو لا يكون متقدماً عليه ولا متأخراً عنه و يكون معه ، ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما سيبنى . كانت المعية أيضاً كذلك على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الاسلب التأخر والتقدم لكن لا مطلقاً بل فى المعنى الذى تسبب إليه التقدم و التأخر حتى ان المعية الزمانية أن يكونا موجودين فى الزمان ولا يكون أحدهما متقدماً على الآخر ، و المعية فى الرتبة أن يكون أحدهما اقرب إلى المبدء من الآخر ، و المعية فى الطبع أن يكونا موجودين من غير احتياج بينهما ، والمعية فى العلية ان لا يكون أحدهما علة للآخر لكنهما مشتركان فى العلية ، وقد استشكل الشيخ تعقيب امرها و لعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان أحدهما علة للآخر فتقدم ومتأخر والا فان لم يعتبر العلية بينهما فلا معية فى العلية وان اعتبرت العلية فالشىء باعتبار العلية إما علة متقدمة أو معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا فى التقدم فى العلية

أومن حيث الوجود كالجسميّة المتناهية و التشكّل في الوجود و كالجسم المستقيم الحركة و الجهة التي يتحرّك فيها ذلك الجسم أيضا في الوجود و وجود الملاء ونفى الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمرا مغايرا له في التصوّر ، وقد تطلق على المتصاحبين بالإتفاق كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علّة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيهما ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلّق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ، ولا شك أن وقوع اسم الملع في الموضوعين ليس بمعنى واحد فلعلّ الفرق هو تلك المبانيّة المعنويّة ،

مطلقا ، وحله ان التقدم والتأخر اعتبارهما الى ثالث و ليس بمعتبر في المعية الاحال احدهما مع الآخر ، إذ وجه اشكاله ان المعين في العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس إلى امر واحد ، وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز أن يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لشيء آخر يكونان أيضا معين في العلية فلا موجودين إلا الواحد هما علة للآخر و كانا معافى العلية و لا بعد في ذلك بل كل موجودين إما أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولين علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود ، واما المعية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى إذا ازداد أحدهما في الشرف صار متقدما . إذا تقرر هذا .

فقول : إن أجر بنا الكلام على ماهو المعروف في تفسير المعية فالقدمتان في التقدم والتأخر والمعية الزمانيات يقينيتان ، و ان كانت بحسب العلية فما مع المقدم على ثالث يمتنع أن يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد ، وما مع المتأخر عن ثالث و ان جاز ان يكون معلوله متأخرا عنه إلا انه لا يجب اذ ليس كل مالا يكون علة و لا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته : و كذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل مالا يكون بينه وبين المتقدم والمتأخر احتياج يحتاج إليه المتأخر او يحتاج إليه المتقدم ، و على هذا القياس في التركيب كما إذا كانت المعية زمانية والتقدم أو التأخر بحسب الطبع او العلة او بالعكس فالمتقدمتان و ان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بديهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باي معنى ، و تصوير التقدم و التأخر ، ثم الدلالة عليهما .

و ان اجر بنا على تفسير الشارح بالتلازم والتصاحب فهو إجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما دو الظاهر من كلامه وسمعه من أئمة الكتاب ورد عليه شيان : احدهما النقص بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها ، والآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسميّة لالم يكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي امام تأخره عنها أو معها و الجسم المستقيم الحركة لا يتقدم على الجهة فهو اما مع الجهة او متأخر عنها و اذا كان المراد بالمعية التلازم و هما متلازمان فما الحاجة إلى هذا البيان وإذا كان المراد معنى المعية معهما عاد الاستفسار والنقص في المعية والتأخر والتقدم . م

ثم قال : الثالثة أننا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل ^(١) وظاهر أنهما لا يوجدان إلا مع الجسمية ، وبيننا أن الجسمية لا يمكن أن يكون علّة لهما فهما إذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو إما مع الشيء أو يكون متقدماً عليه فثبت أن التناهي والتشكل إما أن يكونا قبل الجسمية أو معها . ولقائل أن يقول : الشكل هيئة إحاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال إنه متقدم عليها . قال : والغلط في البيان الأول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علّة لهما فهما إذن غير متأخرين عنها ؛ فإن ما لا يكون علّة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية ، والتقدم بالعلية أخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وإن لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنّها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الإثنين أو كتقدم جزء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علّة لشيء من تلك العوارض . فهذا ما عندي في هذه المقدمة . أقول : هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ^(٢) ونحن قد ذكرنا أن الصورة من حيث الماهية لا تتعلّق بالتناهي

(١) قوله « الثالثة انا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل » لما كان المطلوب في هذه المقدمة أن التناهي والتشكل إما مع الجسمية أو قبلها كفي في ذلك ان يقال الجسمية ليست علّة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان إما معها أو قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة ، و ايضاً المدعى ان الصورة ليست علّة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية و الدلالة المذكورة لا يتم في الصورة النوعية لان الثابت ليست إلا أن الجسمية لا يمكن أن يكون علّة للتناهي والتشكل ، و اما ان الصورة النوعية ليست علّة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد . م

(٢) قوله « أقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن مهية الصورة » اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع امدفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن مهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث أنها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة ، واما دفع المنع فهو انا بينا أن الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكل و ان لم يتعلق بهما من حيث المهية فهي تحتاج في تشخيصها اليهما و المحتاج اليه يمتنع أن يكون متأخراً فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة . فان قلت : هما متأخران عن الصورة لانهما

و التشكّل بل إنّها إنّما لا تنفكّ عنهما من حيث الوجود فقط و معناه أنّ الصورة المتشخّصة محتاجة في تشخيصها إليهما ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخيصه إلى ما يتأخّر عن ماهيّته كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع المتأخّرين عنه فإنّ التناهي والتشكّل غير متأخّرين عن الصورة المتشخّصة من حيث هي متشخّصة و إنّ كانا متأخّرين عن ماهيّتهما و هذا القدر يكفيّنا في هذا الموضع . قال : الرابعة أنّ التناهي و التشكّل من توابع المادة و تقريره مأمور . ثمّ قال : و إذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الهيولى متقدّمة على التناهي و التشكّل وهما إمّا متقدّمان على الجسميّة أو موجودان معها فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الصورة أو على مامع الصورة ، وعلى التقديرين فالهيولى يلزم أن تكون متقدّمة على الصورة فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدّمها على الهيولى المتقدّمة عليها و هذا محال . و لقائل أن يقول : عندكم أنّ الصورة شريكة علّة الهيولى فهي على مذهبكم متقدّمة . و الحاصل أنّ الذي قد أبطلتم به كون الصورة علّة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلّة . أقول : قد مرّ أنّ الصورة إنّما هي شريكة العلّة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخّصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدّمة على الهيولى أمّا لوجعلناها

عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء إلى ما يتأخّر عنه . أجاب بان تأخرهما عن مهية الصورة ولا يبعد احتياج شيء في تعينه إلى ما يتأخّر عنه مهية كالجسم يحتاج في تشخيصه إلى الأين والوضع و إنّ كانا عرضين له متأخّرين عنه .

ومن الفضلاء من سمعته يقول : لنا تعقل العوارض الشخصيّة فإن تلك العوارض إنّ كانت عقليّة لم يشخص شيئاً خارجياً وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ، و من البين عند العقل أنّ تشخص العرض الخارجيّ بل وجوده موقوف على وجود المعروض و تشخصه فكيف يحتاج في تشخيصه إلى العرض ، وايضا التناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به ، والتشكّل نسبة بين الجسم و الشكل فهما ليسا بموجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين ، وكذا الأين حصول الجسم في المكان ، والوضع نسبة مخصوصة فهما أيضاً معدومان في الخارج ولو فرضنا أنّها موجودة فإن كانت مطلقة استحال أن يكون مشخص ، وإن كانت مشخصه فكذلك ، وإلا انعدم الشخص بزوالها بل الحق أنّ الشخص هو المبدء الفاعليّ فإن التشخص ليس إلا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود و ربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية ولا ننمى بالشخص إلا هذا .

و أنا أقول : هذا إنّما يكون لو أرادوا بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف أنّ مرادهم بها

علّة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون صورة متشخّصة لأنّ الصورة من حيث هى صورةٌ ما لا يجوز أن تكون علّة مطلقة للهيولى المتعيّنة كما مرّ ، و يمتنع أن تصير الصورة متشخّصة قبل وجود الهيولى فإنّها هى القابلة لتشخصّها فهى سابقة على تشخصّها و سيأتى لهذا المعنى زيادة شرح . ولنرجع إلى تفسير المتن . قوله : « ولو كانت سببا لقوامها مطلقاً لسبقتها بالوجود » معناه لو كانت الصورة علّة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى . أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه ^(١) وهو أن السابقة بالوجود هى المتشخّصة .

قوله :

﴿ و لكانت الأشياء التي هى علل ماهيّة الصورة و لكونها موجودة محصّلة ﴾

الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحينئذ يندفع الشبهات . بقى فى هذا البحث نظران : أحدهما أن الصورة الشخصية لما كانت محتاجة إلى التناهى والتشكل كانت متأخرة عنها لا معالة فدعوى تحقيق معيّنهما أو تقدمهما على الصورة دعوى أحد الأمرين : أحدهما لازم الانتفاء و انه قبيح فى نظر المناظرة و مستدرك فى صناعة البرهان و حينئذ سقط المقدمة الثانية القائلة بان مامع المتأخر متأخر عن الاعتراف أيضاً لعدم توقف البرهان عليه ، الثانى ان التناهى والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا يختص بها كما بيّنه الامام و من هنا ترى أكثر المتأخرين خصصوا هذا بالصور الجسمية .

(١) قوله « وفيه إشارة إلى ما ذكرناه » حمل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعمله فى مقابلة المهيبة فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علّة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بشخصها و بعلم مهيبتها وعلل تشخصها ، والمراد بعلم الشخص الشخصيات التى هى الاعراض المكتنفة . فان قلت : سبق العلّة انما يجب بذاتها و وجودها و أما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فلا يلزم أن يكون متقدمة على ما يتأخر عن ذاتها . فنقول : لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة ، و انما لم يقل لسبقها بوجودها و علمها مطلقاً بل فصلها إلى علل المهيبة و علل الشخص لان كلامه فى هذه المباحث يقضى تقدم علل المهيبة على المهيبة و تأخر علل الشخص عنها أما تقدم علل المهيبة فلانه سببين أن مهيبة الصورة شريكة لعلّة الهيولى بالضرورة يكون علمها سابقة ، و أما تأخر علل الشخص فلما تبين أن التناهى والتشكل من توابع الهيولى فنبه ههنا بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين واما قوله « حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى » فمعناه ظاهر ، و على الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اى الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة و تقدمها و الافاصل وجودها سابق على ذلك . و انت خبير بان هذا الكلام مع هذا التعليل مستدرك لا دخل له فى الاستدلال . م

الوجود سابقة أيضا على الهیولی بالوجود) ✱ .

معناه أن الصورة لو كانت علّة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهیولی و لكانت الأشياء التي هي علل لماهيّة الصورة ، والأشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضا على الهیولی لأن السابق على السابق سابق .
قوله :

✱ (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهیولی) ✱ .

و في بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهیولی [ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهیولی] ومعناه على أولى الروايتين ظاهر ، وعلى الرواية الثانية أن علّة الصورة تقتضي تقدّم علل ماهيّتها و وجودها جميعاً حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهیولی فإنّ العلّة المتقدّمة على معلولها مغايرة له . فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهيّة الصورة وعلل تشخيصها فإنّ كلامه يقتضي تقدّم أحد الصنفين على الهیولی و تأخّر الصنف الآخر عنها .
قوله :

✱ (على أنّها معلولة من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلّة^(١)) وإن كان أيضاً ليس من

(١) قوله « على أنّها معلولة من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلّة » أقول : لما قال « لو كانت الصورة علّة مطلقة للهیولی لكانت سابقة عليها بوجودها و علمها والا لم يكن وجود الهیولی عن وجود الصورة » فقوله « حتى يكون بعد ذلك » فيه إشارة الى بيان الملازمة فكان ساعلاً يقول هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علّة للهیولی أصلاً لا مطلقة ولا غيرها لانها لو كانت علّة لها في الجملة لسبقها بالوجود والعمل والا لا يمنع أن يكون عن الصورة وجود الهیولی . أجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين :

الاولى ان المعلول اما معلول للوجود او معلول للمهيّة ، و نغني بكونه معلول الوجود ان العلّة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ، ولا نغني بكونه معلول المهيّة ان المهيّة مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي ذلك المعلول فانه محال بل نغني به ان المهيّة اذا وجدت باى وجود كانت اقتضت وجود المعلول ، ولا شك ان المهيّة اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من أحوالها فمقتضيات المهيّة لا يكون إلا أعراضاً ، و أما مقتضيات الوجود فقد يكون جوهرأ وقد يكون أعراضاً .

الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلّة ومقارن لها ، و المعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولاً

أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان [و] كل قسم منهما داخل في الوجود) * قال الفاضل الشارح : اعلم أنه يجب علينا أن نفسّر هذا الموضوع أولاً ثم نبين احتياج الحجّة المذكورة في هذه الإشارة إليه ثانياً فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين وضمّ ما بعده إلى ما قبله فإنه تتمّ هذه الحجّة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجّة لغواً أمّا التفسير فهو أن المراد من قوله « على أنها معلولة من جنس ما لا تبين ذاته ذات العلّة » هو أن الهيولى لو كانت معلولة للمصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مبيّنة عن العلّة فإن المعلول قد يكون مبيّناً عن العلّة مثل العالم مع البارئ تعالى ، وقد يكون ملاقياً لها مثل مسئلتنا هذه فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للمصورة لم تكن مبيّنة عنها بل كانت محلاً لها فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علّة لوجود شيء ، وتكون حقيقة تلك العلّة تقتضى أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علّة لوجود الهيولى وتكون أيضاً علّة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحلّ ، وقوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان » فالمراد منه أن الهيولى وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة إلا أنه لا يجب أن تكون مبيّنة عن ذات الصورة لأن المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلّة مثل الفردية للثلاثة ، وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه . أقول : إن الشيخ لا يذهب إلى أن

لوجود الشيء . والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في وجوده هذا خلاف ؛ بل معلول للمهية وحينئذ إن كانت علّة له مطلقة كان المعلول من أحوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فإن مهية الثلاثة علّة مطلقة للفردية وهى حال من أحوالها وإن لم يكن علّة مطلقة جازان لا يكون المعلول من أحوالها كما فى مسئلتنا .

وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب أنا لا نسلم أن الصورة لو كانت علّة مطلقة سبقت بالوجود والعلل ، وإنما يكون كذلك لو كانت علّة بحسب وجودها وليس كذلك فإن المعلولات تنقسم إلى مابين ومقارن والمقارن لا يجوز أن يكون معلولاً للوجود ، والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لمهيتها وإن لم تكن معلولة لمهيتها مطلقاً لأنها ليست من أحوالها المعلولة بل جزء علمتها . هذا ما سنح للخاطر فى توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما فى توجيه الشارحين . م

الهيولى معلولة لوجود الصورة^(١) التي تزول مع بقاء الهيولى ، و ليس مراده أيضاً بقوله « فإن اللوازم المعلولة قسمان » أن المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود ، بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود و ذلك لأنه قال في الشفاء في الفصل الرابع من نانية الإلهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة « يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته و بعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً » هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه أنه أراد بقوله ههنا « فإن اللوازم المعلولة قسمان » ذلك التجويز العقلي ، وأراد بقوله « وكل قسم منهما داخل في الوجود » أن البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في الخارج . قال : و أمّا بيان أن الشيخ لما ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجّة فالذي عندي أن الحجّة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا لاتعلّق لها بهذا الكلام أصلاً بل لوضّح ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده لتمّت الحجّة ؛ بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدلّ به على أن الصورة ليست علّة للهيولى و ذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالة في الهيولى و الحال محتاج إلى المحلّ فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون تلك الصورة علّة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدلّ : لم لا يجوز أن تكون الصورة علّة لوجود الهيولى ، ثم إنه يجب حلولاها في الهيولى لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأن الهيولى بعد وجودها تصير علّة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها

(١) قوله « إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة » أورد هذا على الإمام حيث قال الهيولى وإن لم تكن معلولة لمهية الصورة إلا أنها معلولة لوجودها فإن اللوازم المعلولة قسمان معلول للمهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول . وهذا ليس بوارد لأن معلولية الهيولى لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الأمر بل على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علّة للهيولى لم تكن مهية الصورة علّة بل وجودها وحينئذ لم لا يجوز أن يقتضي الحلول فيها ؛ نعم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لأنه إن فرضنا أن الهيولى معلولة لمهية الصورة جاز أن يقتضي الحلول فيها بعد وجودها . م

حالة فيها ، أو لأنّ الصورة علّة لحلولها في الهيولى و يكون إقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلاً للصورة معلولة لوجود الصورة إلّا أنّها لا تكون مباينة عن ذات العلّة . فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الإستدلال ، ولعلّ الشيخ إنّما أورده في هذا الموضع لأنّه لمّا قال الصورة لو كانت علّة لوجود الهيولى لكانت الأشياء التي هي علل الصورة سابقة أيضاً على الهيولى : حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر أن يقال له هيئنا إذا كانت الهيولى محلاً للصورة فأيّ حاجة بك إلى هذه الحجّة الدقيقة على أنّها ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن تقول الحال محتاج إلى المحلّ والمحتاج إلى الشيء لا يكون علّة لذلك الشيء . فلمّا توقع هذا الإعتراض هيئنا ذكر ما تبيّن به ضعف هذا الكلام ، ثمّ إنّّه أعاد بعد ذلك إلى تميم الحجّة التي ابتدأ بها . فهذا ما عدى في هذا الموضع .

أقول : هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ ^(١) في هذا الموضع بل الواجب أن يقال :

(١) قوله « هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ » أما أولاً فلأنّ كلامه ليس في تمشية العلّة بل في نفيها ، و أما ثانياً فلأنّ فيه انتقالاً من الكلام إلى الكلام قبل الإتمام و ذلك مما يورث الخطأ في البحث ، و أما ثالثاً فلأنّ الجواب لا يستقيم على أصول الشيخ فإنّ من أصوله أن تشخص الحال تابع لتشخص المحلّ فلو كانت الصورة علّة مطلقة للهيولى استحال أن تقضى الحلول فيها و إلا كان تشخصها متقدماً على تشخص الهيولى و متأخراً عنه ، بل الواجب أن يقال لو كانت الصورة علّة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها و عللها على الهيولى و يلزم منه محال ، لكن قيل بيان لزوم المحال بين أن هذا التقدير و هو كونها علّة مطلقة للهيولى محال لأنها لو كانت علّة مطلقة لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فتكون سابقة بالهيولى على الهيولى و أنه محال . و إليه أشار بقوله « على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلّة » أي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها ، ثم استشمر أن يقال أو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الهيولى معلولة لمهية الصورة لأن الهيولى معلولة للصورة عند كم فاما أن يكون معلولاً للوجود أو للمهية فإذا لم يجز أن يكون للوجود لم يكن بد من أن يكون معلولة للمهية لكنه محال لما تقدم من أن الهيولى واحدة بالشخص و علّة الواحد بالشخص لا بد أن يكون واحدة بالشخص . أجاب بأن الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة على الإطلاق لكن لا يلزم منه أن لا يكون معلولة لمهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لعلّة مهية الصورة شريكة و جزءاً لها ، و إليه أشار بقوله « و أن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للمهية » أي الهيولى ليست من معلولات مهية

إنَّ الشيخَ لمَّا ذكر أنَّ الصورة اوقدَّر أنَّها علَّةٌ مطلقة للهيولى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتَّى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصَّلة في الخارج وجود الهيولى الَّتِي هي معلولة لها ، أو حتَّى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصَّل في الخارج مغايرٌ لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعاً . أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أنَّ هذا التقدير ممَّا يمتنع تحقُّقه في هذا الموضع فإنَّ الهيولى وإن كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة و المعلول المقارن لا يتأخَّر عن وجود العلَّة المتشخصَّة أى لا يمكن تحصُّل العلَّة في الخارج بدونه لأنَّ العلَّة إذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها . وإنَّما أشار إلى ذلك بقوله « على أنَّها معلولة من جنس مالا تباين ذاته ذات العلَّة » أى مع أنَّها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلَّة فكأنَّه قال لو قدَّرنَّا تقدُّم الصورة بوجودها على الهيولى مع أنَّ هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر و ذلك هو المحال الَّذِي ساق البرهان إليه و هو كون الهيولى متقدِّمة على نفسها بمراتب ، ثمَّ إنَّ الشيخَ استشعر أن يقول المعلول المقارن يجب أن يكون معلولاً للماهية لا للوجود لأنَّه لا يجوز أن يكون الشيء معلولاً للوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للماهية ومقارناً للوجود كالفرديَّة للثلاثيَّة وليس الأمر ههنا كذلك فإنَّ الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً فنبيَّه بقوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية » على

الصورة مطلقاً ولا يلزم منه أن لا يكون معلولة لمهيتها في الجملة ، ثمَّ لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر أن المعلولات كما تكون مباينة تكون أيضاً مقارنة . هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام . وفيه إدراج دليل على المدعى قبل الاتمام كما أن في توجيه كلام الامام دفع دليل على بعض المدعى في دليله و كل ذلك خبط من الكلام . وقد فاتهما توجيه الاحوال في قوله « ليس من أحواله المعلولة للمهية » فقد كفى أن قال ليس معلولاً لمهيته و بنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علمية الصورة ، والشارح قوله « على أنها معلولة من جنس مالا تباين » على التقدير ، واخذ قوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله » بحسب نفس الامر ، واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر ، ومن الظاهر أن ظاهر كلامه ذلك . فما ذكرناه أسد و أوضح . م

أنّ المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولاً لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلة تكون الماهية جزءاً منها أو شريكاً لها كما ذهبنا إليه هيئنا فيكون معنى كلامه و إن كانت ذات الهبولي ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة فهو أيضاً معلول مقارن فلا يصحّ تقدّم الصورة بالوجود عليه ، ثمّ إنّّه لمّا وصف المعلولات بأنّها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مرّ من الكتاب أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات أعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معاً بقوله « فإنّ اللوازم المعلولة قسمان كلّ قسم منهما داخل في الوجود » ولما فرغ من هذا البيان تمّم البرهان . فظهر من البيان أنّ هذا الكلام ليس لغواً ولا زيادة كما ظنّ هذا الفاضل و أنّ الحجّة المذكورة متعلّقة به لأنّه يؤكّدها و يبيّن حقيقة الحال في هذه المسئلة .

قوله :

❖ (ولكن قد علم أنّ التناهي والتشكّل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حدّ نفسها إلا بهما أو معهما) ❖ .

قال الفاضل الشارح معناه مأمراً في المقدّمة الثالثة .

قوله :

❖ (وقد تبيّن أنّ الهبولي سبب لذينك) ❖

قال : ومعناه مأمراً في المقدّمة الرابعة .

قوله :

❖ (فتصير الهبولي سبباً من أسباب ما به أو معه تتمّة (يتمّخ) وجود الصورة السابقة

[أو] بتتمّة وجودها للهبولي و هذا محال) ❖ .

فقد اتّضح أنّه ليس للصورة أن تكون علة للهبولي أو واسطة على الإطلاق و هذا بيان الخلف ، وقد نبّه بقوله « ما به أو معه تتمّة وجود الصورة » أنّ التناهي و التشكّل كانا ممّا به يتمّ وجود الصورة لا ماهيتها فهمّا غير متأخّرين عمّا هو تتمّة وجود الصورة كما ذهبنا إليه و الباقي ظاهر .

☆ (وهم و تنبيه) ☆

☆ (و لعلك تقول إذا كانت الهيولى^(١) محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علّة للصورة في الوجود سابقة . فيكون الجواب أننا لم نقض بكونها محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود بل قضينا بالإجمال أنها محتاجة إليها في وجود شيء، توجد الصورة به أو معه . ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل) ☆ .

قال الفاضل الشارح : هذا سؤال على الفصل السابق وهو أنكم قلتم إن الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالتناهي والتشكيل أو معهما وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما . وجوابه أنه ليس كل ما احتاج الشيء إليه وجب أن يكون علّة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون ، وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلاً لاحاجة بنا إليه . قال : و لقائل أن يقول : أقول بأن الصورة محتاجة إلى الهيولى أم لا تقول ؟ فإن قلت بطل قولك إن الصورة شريكة لعلّة الهيولى لأنه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة و متقدمة معاً ، و إن قلت إن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجّتك السابقة .

و أقول إنه يذهب إلى أن الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى و شريكة لعلتها ، ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة

(١) قوله « و لعلك تقول إذا كانت الهيولى » تقرير السؤال انكم قلتم إن الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن يكون الهيولى علّة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علّة للهيولى فقد عاد العلة معلولاً وأنه محال . وأما الجواب فقد قرره الامام بأنه ليس كل ما يحتاج إليه الشيء علّة ، وقد طعن فيه بأن العلة لا معنى لها الا ما يحتاج إليه الشيء . و هو مدفوع لان العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده ، و الذي ثبت ان الهيولى تحتاج اليه الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم أن يكون علّة فلا يلزم كونها معلولة للصورة ، ثم قال الامام : ندع في السؤال عبارة العلة و نقصر على ذكر الاحتياج فنقول فرضتم ان الصورة لا يستوى لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجاً إليها متأخرة و متقدمة معاً . اجاب الشارح بان احتياج الصورة إلى الهيولى في تشخصها ، و احتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى الصورة المشخصة، والمتقدم عليها الصورة من حيث الصورة . م

عن الهيولى لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها . وهذا هو المراد من قوله « أننا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود » أى لم نقل هى العلة الموحدة للصورة ، ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء، توجد الصورة به أو معه أى قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في وجود التناهى والتشكيل اللذين تتشخص و تتحصل الصورة بهما أو معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما . فإذن هى أعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشيء ، وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء ، من حيث اتصافها به لاعلى الصورة من حيث هى صورة . ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه .

✽ (إشارة) ✽

✽ (أنت تعلم أن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل (لم تعقب ببدل) لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ، وليس بواجب أن يقول ويقيم البدل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولى قامت فأقامت لأن الذى يقوم فيقيم متقدّم بقوامه إما بالزمان أو بالذات وبالجمله لا يمكنك أن تدير الإقامة) ✽

يريد بيان كيفية تقدّم الصورة العنصرية على الهيولى و امتناع تقدّم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور . قال الفاضل الشارح : لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى صدرنا الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهيولى . وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى ، وتقريره أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مرّ أن الهيولى لا تخلو عن الصورة ، وإذا كان كذلك فالشيء الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ، ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول إنه يحفظ ذلك

البديل بتلك الهيولى لأن الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظاً لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أولاً ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة ، وقد كنا بيننا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى وهو معنى قوله « و بالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة » قال : ولقائل أن يقول : هذا الفصل كالمناقض لما مضى لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة . وشاك آخر وهو أن قوله « فمعقب البديل مقبم للمادة لا محالة بالبديل » ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن أين ما وشكل ما ومقدار ما ، وإذا كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد من أن يحصل أين آخر و شكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى ، ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادة . فعلمنا أن معقب البديل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البديل بل لو صح ذلك لكان إنمّا يصح في بعض الأشياء وبالبرهان .

و أقول : لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة^(١) على الهيولى أشار إلى أن المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ، ولأن الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة إمّا بالذات أو بالزمان وهو محال لما مر . وهذا

(١) قوله « أقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة » معصل كلامه ان في هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال إذا زالت فان لم يحصل عقبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقب البديل مقيم للهيولى بالصورة ، و في هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة في الفاسدة الكائنة تقدماً فيجب ان يطلب كيف هو . ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوباً . فالاولى ان يقال المطلوب ههنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم و هي انها تشارك شيئاً آخرأ في العلية فمذكورة ثمة ، و ثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة ، وبينه بوجهين : الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلوانعكست المسئلة لزم الدور ، و اليه اشار بقوله « و بالجملة لا يمكنك ان تدبر الإقامة » الثاني ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة إمّا بالذات او بالزمان وانه محال ؛ لما مر في الصورة فانها لو سبقت على الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف و لاجابة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى أن

بعينه هو الذى أوردته في بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهوى . وأشار إليه بقوله « على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة » كما سبق ذكره فإن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى ، ثم إنّه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهوى و شريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهوى من حيث هي هوى سابقة على الصورة لأنّ الهوى من حيث هي هوى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود ، وأمّا الشكّ الأول الذى أوردته الشارح فينحلّ بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدّم إحداهما على الأخرى ، وأمّا الشكّ الثانى فليس بوارد لأنّ امتناع انفكاك الجسم عن ابن ما إنّما يقتضى احتياج الجسم لا في كونه

يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها . ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهوى و امتناع اقامة الهوى للصورة ظهرت توجيه الكلام . والحاصل أن كلا من الصورة والهوى ليست علة مطلقة للأخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهوى فانها كما استحالة ان يكون علة مطلقة استحالة ايضاً ان يكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطياً للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطياً للوجود فان الصورة مع انها شريكة العلة لا يعطى الوجود بل معطى الوجود هو البدن المفارق على ما سيجى ، غاية ما فى الباب انها تكون جزء العلة التامة والهوى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة ، واما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهوى الصورة من حيث هي صورة ، و التأخر الصورة من حيث انها مشغصة فلا مناقضة بين الكلامين ، واما الشك الثانى فهو انه لما قال الشيخ « الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البديل مقيمة للمادة » اعترض الامام بان قوله معقب البديل مقيم للمادة بالبديل لا يصح على الإطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيماً له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بدمن ان يجعله بدله لامتناع خلوا الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيماً لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والا لكان تلك الاعراض صوراً مقومة للمادة وليس كذلك وهذا معارضة في مقدمة الدليل ، ويمكن ان يورد نقضاً على الدليل فيقال : لو صح الدليل بجيب المقدمات لزم أن يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلولا يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صوراً ، و تقرير جواب الشارح انا لا نسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما فى الباب انها لا يقيمه في جسميته و لكنها مقومة له في تشخصه فان امتناع خلوا الجسم عنها يقتضى احتياج الجسم اليها في تشخصه . م

جسماً بل في وجوده و تشخصه إلى الأين من حيث هو أين^(١) ما لا من حيث هو أين معين و الأين من حيث هو أين ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو أين معين يحتاج إلى جسم معين و أمّا قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً . فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة بأنه مقيم

(١) قوله « من حيث هو أين ما » جواب سؤالين :

أحدهما ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك . اجاب بان التشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو أين ما لا من حيث هو أين معين . لا يقال : نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها و ان لم يكن مشخصة استحال أن يكون مشخصة . لانا نقول المشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فذلك العوارض هي السمات بالمشخصات لزومها الشخص من حيث إنه شخص ، وعليه به بقوله د امتناع انفكاك الجسم عن أين ما إنما يقتضى احتياج الجسم إليه في تشخصه « فهي و إن كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص و هي من حيث أنها مشخصة غير لازمة لها .

السؤال الثاني أن تلك الاعراض محتاجة إلى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور . اجاب بأنها محتاجة إلى الجسم من حيث هو جسم و الجسم المشخص محتاج إلى تلك الاعراض فلا دور . فلو قيل تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه إلى العرض . فنقول : احتياج المعروض في تشخصه إلى نفس العرض لا إلى تشخصه فلامحذور ، وقوله « فليس » نتيجة لما ذكره يعنى لا يلزم مما ذكره أن معقب البطل لا يكون مقيماً بالبطل بل اللازم أن معقب البطل مقيم للمادة بالبطل فأن تشخصها فأن معقب الايون مقيم للجسم المشخص بالايون و إن لم يحتاج الجسم من حيث هو إليها و ذلك لا يناقض إقامة الصورة للمادة . و عندي أن هذا الجواب غير موجه لان المدعى أن الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من إقامة البطل للمادة إقامتها في وجودها ، فكلام الامام أنه لو كان كل بدل مقيماً في الوجود لزم أن يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم و المادة في وجودها فيكون صوراً إذ لا معنى للصورة الاحال يقيم وجود المحل فالقول بأنها يقيم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه ، وكان الشارح ظن أنه أثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة و هي هنا يثبت كونها مقيمة للمادة . وهذا سهو فيما بزعمه أنه سهولان الثابت بالبرهان ليس إلا أن الجسمية قائمة بالغير و أما أنها صورة وهو مادة فأنما يثبت في هذا المقام لو تم البرهان . واعلم أن المدعى أولاً كان شركة الصورة لملة الهيولى وقد ذكر في دليله أقسام أبطل بعضها و بقي ابطال البعض الآخر يحصل المدعى ، و هذا الفصل على ما فسرته الشارح ادراج دعوى آخر في البين قبل انمام الكلام الاو ولا شك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف ما فسرته الامام فانه يتعلق بأحد أقسام الدليل . م

للمادة فقط . وهذا سهو من باب توهم العكس فإن كل صورة مقيمة و ليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة إنما هو جوهر يقيم جواهاً هو محله ومادته ، وهذه أعراض أقامت أعراضاً لأنها أقامت أجساماً متشخصة لافي جسميتها بل في تشخصياتها العارضة لجسميتها و لذلك سميت بمشخصات الجسم فإذا النقص بها ليس بمتوجبه ، و أمّا قوله فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل . فليس نتيجة لما ذكره لأن الذي ذكره لم يقتض إلا كون معقب الأيون مقيماً للجسم المتشخص بالأيون و ذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة .

☆ (إشارة) ☆

☆ ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر ^(١) حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر و على نفسه ☆ .

أقول : يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب و هو أن يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة إماً بالآخر

(١) قوله « ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر » لان المقيم للاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدماً على الآخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بالضرورة فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً على نفسه وانه محال . ولا يجوز أن يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما أن يكون لاحدهما تعلق بالآخر في الوجود أولاً فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جاز أن يقوم كل منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما و ان تعلق كل منهما بالآخر لكان لكل منهما تأثيراً في الآخر فيلزم الدور . وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر في الترديد ذات أحدهما ، واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفرداً عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات أحدهما من غير تعلق ذات الآخر و الا لرجع الى القسم المتقدم و هو أن يكون أحدهما علة للآخر فقد تطابق الكلامان ، و هي هنا نظر لانه قد تقرر في أول البحث أن المراد بقيام كل من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجانبين و بقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج و عدمه وذلك قبيح في الاستدلال ، و إن كان أعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما في الآخر ، و جاز قسم ثالث و هو أن يتعلق أحدهما بالآخر فقط . ثم أورد الامام منعاً و نقضاً بالمتضايقين . و أجاب الشارح عن المنع بأن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس الاصححة وجوده بدون الغير . و هو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه ، و عن النقض بأن المتضايقين معلولا علة واحدة رابطة بينهما أما المتضايقان الحقيقيان فلانها معلولا علة واحدة كالنواد للابوة و

أومع الآخر فإنه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم ، و بدء بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر لأنه أوضح فساداً و لأن الثاني راجع إليه أيضاً ، و لفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التي أوردها هو .

قوله :

✽ (ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة ، لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما و إن لم يكن مع الآخر ، و إن يتعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه) ✽ .

أقول : وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآخر وحله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التي أوردها هو ، و هو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر . و بيان هذا القسم هو أن ذات كل واحد من الشئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو إما أن يتعلق بالآخر من حيث هو

البنوة و كل منهما يحتاج إلى ذات الآخر فان الابوة يحتاج وجودها إلى ذات الابن والبنوة يحتاج إلى ذات الاب و هو الرابطة المعوجة ، و أما المتضايقتان المشهوران فلأنهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلاً فكل منهما محتاج لا كلة بل بعضه إلى الآخر لا إلى كلة بل إلى بعضه و هذا لا يفيد احتياج كل منهما إلى الآخر بل إلى ذات الآخر أو إلى جزءه حتى إذا نظرنا إليهما أنفسهما لم يكن لاحدهما احتياج إلى الآخر قطعاً ؛ نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الهولوى والصورة معلولى علة ثالثه يقيم كلا منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالآخر فان تشخص كل منهما موقف على ذات الآخر و ذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضايقتين ان افاد احتياج كل منهما إلى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهولوى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور . وان لم يفد احتياج كل منهما إلى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهولوى والصورة مع الآخر على وجه يتعلق كل منهما بالآخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما . على ان النقض لا ينحصر في المتضايقتين بل هو لازم بالفضايا المتلازمة في بابي العكس و تلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلاً ينعكس سالبة دائمة و تلازمها ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلاً . م

ذلك الآخر بوجه من الوجوه ، أولم يتعلّق به أصلاً فإن لم يتعلّق جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر ، وإن تعلّق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الأول بعينه الذي بان بطلانه . والحاصل أن هذا القسم يرجع إمّا إلى عدم التلازم أو إلى الدور المذكور ، ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين إلى علّة واحدة إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتّفاقية فقط . واعترض الفاضل الشارح بأن المطلوب ههنا بيان أن الشئيين إذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر وجب صحّة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم إلا إعادة الدعوى وهذا الإحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في إبطاله إلى البرهان وكيف وإن له مثالا من الموجودات فإن الإضافات لا توجد إلا معاً مع أنّه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخّرت عنها فلا يكونان معاً ، وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور . فإن قلتم : هذا التلازم لا يعقل إلا في الإضافات قلنا : دعوى انحصاره في الإضافات مفتقرة إلى بيّنة . والجواب أن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس إلا صحّة وجوده مع عدم الغير ، وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن الدعوى واضح بنفسه غير محتاج إلى برهان ، وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الإلتباس اللفظي ، وأمّا المتضايفان فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنّه هذا الفاضل ولا الإحتياج بينهما دائراً كما ألزمه بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً فإذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى وهذا لا يكون دوراً ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلّها بل في بعضها إلى الأخرى لا إلى كلّها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى فظن أن الإحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنّه ، ولا على سبيل

الدور . وظهر من ذلك^(١) أن المعية التي تكون بين المتضايين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعلّقهما معا ، و حال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلّق كل واحدة منهما بالأخرى من غير دور ، و تخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهيولى . وإنما لم يكن تعلّقهما تعلّق التضاي لأن المتضايين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ، ولذلك احتيج مع تعلّق الصورة اليّين وجودها إلى إثبات الهيولى ، ثم إن التضاي يعرض لهما بعد تعلّقهما كما في سائر أنواع المضاف المشهور .

قوله :

﴿ فبقي أنه إنما يكون التعلّق من جانب واحد فإذن الهيولى و الصورة لا تكونان في درجة التعلّق والمعية على السواء - سواء خ - ﴾ .

قد تبين ممّا مرّ أن التلازم ينقسم إلى ما يكون التعلّق فيه لأحد المتلازمين

(١) قوله « وظهر من ذلك » جواب سؤال قدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للآخر والى ما يكون معلول علة يقيم كلا منهما بالآخر او معه فالتلازم بين المتضايين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولان القسم الثانى لانه احواله بقسمة . فاجاب بان المعية التي بين المتضايين ليس من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه وهو المتلازمان فى الوجود ، والمتضايان متلازمان فى التعلّق ، والهيولى والصورة ليستا متضايقتين وانما يعرض لهما التضاي كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت : لما كان الكلام فى التلازم بين الوجودين وصورة النقص فى التلازم بين المهيئين فلا يتجه نقضاً فنقول : التلازم بين المهيئين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض اللبنتين المنحيتين لا يقوم احدهما الامع قيام الآخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازما فاما ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلازم ، واما ان يحتاج احدهما الى الآخر فحينئذ اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهيولى فالصورة اما يكون علة مطلقة وهو ايضا محال أو جزئية علة وهو المطلوب وهو منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار واللون والابن فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذى اوردته الامام على فصل تعقيب البطلان ، ومما مضى بان الصورة حالة فى الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال فى وجوده الى المحل فكيف يكون جزءاً من علة ، ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج فى الوجود لا ينافى الاستغناء بحسب المهيئية فمن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن تفسير القوم فان الصورة لو لم يكن مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى م

بالآخر من غير عكس ، و إلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر . وإذا بطل القسم الأخير ثبت الأول و هو الذي قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام هي كون الصورة علّة أو آلة و واسطة أو شريكة للعلّة وقد أبطل منها أيضا قسمان و بقي واحد وهو كونها شريكة للعلّة .

قوله :

✽ (وللمصورة في الكائنة الفاسدة تقدّم ما فيجب أن تطلب كيف هو^(١)) ✽
إنّما خصّ الكائنة الفاسدة بالذكر لأنّ تصوّر التقدّم فيها مع كونها متجدّدة على الهيولى الباقية في جميع الأحوال أبعد ، و كيفية التقدّم هي ما صرح بها في الفصل التالى لهذا الفصل و هو أنّها تشارك شيئا آخرأ في العلية و التقدّم على الهيولى من حيث هي صورة لا من حيث هي صورة معينة فإنّها من تلك الحيثيّة مستمرّة الوجود كالهيولى .

✽ (إشارة) ✽

✽ (إنّما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام^(٢) الباقية و هو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل و عن معين بتعقيب الصور إذا اجتمعا تمّ وجود الهيولى) ✽ .

(١) قوله : فيجب أن تطلب كيف هو ، كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى بل مع شيء آخر ، واما ان عليتها و تقدمها من حيث هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم و كان مستدر كافى هذا المقام . م
(٢) قوله : إشارة انما يمكن أن يكون ذلك على أحد الاقسام ، اعلم أنه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر فتعين ان يكون احدهما يحتاج اليه الآخر ظهورانه يستتبع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة و عن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ، ثم ان ذلك الشيء سواء اصلا او جهين : احدهما الاصل فى العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى ، والثانى انه يفيد اصل الوجود من حيث كونها بالقوة . فان قلت : كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فهيننا امر ان : امكان الوجود وهو غير مستفاد عن شيء بل هو بالذات ، وعدمها وهو ليس من المبدء

لأنما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً وهو أن الصورة جزء العلة ثبت أنه حق
فصرّح به في هذا الفصل ، وأشار بقوله ذلك إلى ما أوجب طلبه في الفصل السابق ،
وبيّن أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ماهو وهو الذي سمّاه سبباً أصلاً و
إنما سمّاه أصلاً لأنه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على مامر ، وأيضاً
لأنه الذي يفيد أصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فإن الصورة لا تفيد إلا
إخراج ذلك الموجود المستفاد منه إلى الفعل و تبقّيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت
دائم الوجود مفارق عن المادة وعمّا يتعلّق بها من الجسمانيّات وإلا لعاد بعض
المخالات المذكورة ، وقد سمّي عقلاً كما سيّجى ذكره وبيان صفاته . وأمّا المعين
بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضى تعقيب الصور وسمّاه معيناً لأنه يفيد بواسطة
الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لأصل وجودها فهو يعين السبب الأصلي في إقامة الهيولى

فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له . فنقول : الهيولى ما به الشئ بالقوة
والشئ هيئتها الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ، وبصير بالفعل عند وجود الصورة . فالمراد انه
يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل
فالقوة ليست في الوجود بل في التجسم ، والصورة لا تفيد الا إخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب
الأصلي بالفعل في التجسم لا في معنى الوجود ، وفي قوله « وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق »
تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان
يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وأن يكون مفارقاً عن المادة فانه لو كان جـمـاً او جسمانياً
اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق فذاك وإلعاد
بعض الحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو محال . وذلك البدء المفارق إما
ان توقف تأثيره على الجسم حينئذ يعود المحالات أيضاً ولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود
او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحالة صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل
فقد علمنا أن لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقاً يسمى عقلاً يوجد الصورة الجسمية ويتوسطها و
إعانتها هيولاهما فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجرّدات ومن الشاهد الى الغائب ،
واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ
الكلام انما هو في الصورة فاحد الاقسام الباقية ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم
من الفسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال: فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئاً مع الصورة
حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشئ . لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة ألبتة
بل انما الامر جيمما بهما فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت . ثم ان
بعض الاذهان قد انساق من قوله « يوجد عن سبب اصل وعن معين » الى ان الصورة جزء العلة
الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجبوع الامر ين اى العقل والصورة من حيث هي ، ولهذا

المستمرة الوجود ، وقد ذهب الفاضل الشارح إلى أن ذلك المعين هو الحركة السرمديّة التي تفيد الهبولى الإستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة . وأقول : إنّها ليست بكافية في تعقيب الصور لأنّ حصول الإستعداد لا يكفي في وجود الشيء ، فإنّ العلّة المعدّة ليست من العلل الموجودة بل يحتاج فيه مع ذلك إلى مفيض لأصل وجود الصورة كما ذكره أيضاً في كلامه وجه الإحتياج إليه وهو السبب الأصلي بعينه على ماسياتي بيانه ، وإلى أحوال اتفافية من خارج طبيعينة أوقسريّة يتحدّد بها ما يجب من المقدار والشكل على مامرّ فالعلّة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك ، والمعين إن حمل على علّة الصورة فينبغي أن يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الأصلي أيضاً داخلاً في المعين من وجه ، و يحتمل أيضاً

يقال إن الصورة شريكة لعلّة الهبولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلّة ، واما انها جزء العلّة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه . قيل المراد بالعلّة فى التقسيم العلّة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لامتازتا فاما ان يكون احديهما علّة فاعلية للآخرى او لا يكون والثانى باطل والا لكانا معلولى علّة فاعلية تقيم كلا منهما بالآخر او معه وكلاهما محالان فاذا كان احديهما علّة فاعلية لم يجران تكون هي الهبولى ، والصورة ليست علّة مستقلة فيكون جزء العلّة الفاعلية ، ولو حملنا العلّة كذلك على العلّة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلّة الثالثة تقيم كلا منهما بالآخرى او معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الحلف لجواز ان يكون احديهما علّة غير فاعلية وقد مر مثل هذا غير مرة . قال الامام المعين هو الحركة السرمديه لان وجود المبدء المفارق لا يكفي فى وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيصاحبها على حدوث شيء يكون سبباً لاستعداد صورة صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر ، وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتأتى إلا بهركة سرمديه متجددة فهذه الحركة السرمديه هي المعين للسبب الاصلى بتعقيب الصورة . قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقنضى لتعقيب الصورة والسبب المقنضى لتعقيب الصور هو علّة الصور المتجددة وعلّة الصور المتجددة لا يتم بمجرد الحركة السرمديه لانها معدة والمعدات لا يكون موجودة بل لا بد لها من المبدء المفارق [و] من احوال اخرى اتفافية . وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلّة التامة للصور المتجددة ومن اجزاها الهبولى لزم ان يكون الهبولى علّة لنفسها وانه محال ، وايضاً يرجع كلام الشيخ الى ان الهبولى يوجد عن السبب الاصلى وعن السبب للأصل مع احوال اخر ، وقوله « من وجه » فى قوله « وحينئذ يكون السبب الاصل داخلاً فى المعين من وجه » لا وجه له لان دخوله فى المعين على ذلك التقدير ضرورى وايضاً لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمديه لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان أحد الاقسام الباقى الذى هو ان يكون الصورة جزء العلّة وكون علّة الصورة جزءاً لا يستلزم كون الصورة جزءاً . م

أن يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة و يكون تقدير الكلام هكذا عن سبب أصلي وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الأصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصلي . و لعلّه سمّاه أصلاً لآجل أنّه علّة بالوجهين أحدهما بالآوسط ، والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو أصل في العلّة مطلقاً . و على التقديرين جميعاً . فقلوه : « إذا اجتمعت وجود الهيولى » يريد به اجتماع السبب الأصلي و الصورة من حيث هي صورة ^(١) لأنّ العلّة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمرّ الوجود على مامرّ فأذن الصور المتعاقبة ^(٢) شريكة للسبب الأصلي في إقامة الهيولى بها يشارك به الصورة الزائلة و جاعلة للمادة جوهرأ غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الأحوال النوعية .

قلوه :

« وتشخيص بها الصورة وتشخيصت هي أيضاً بالصورة ^(٣) على وجه يحتمل

بيانه كلام غير هذا الماحمل »

(١) قلوه « و على التقديرين جميعاً فقلوه إذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل و الصورة من حيث هي صورة » هذا إنما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتماعهما يرجع إلى السبب الاصل والمعين ؛ نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في قلوه « بتعقيب الصورة » لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها و هي الصور المطلقة . لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه . م

(٢) قلوه « فاذن الصور المتعاقبة » اي الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل في إقامة الهيولى و منوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي بطبيعتها التي بها يشارك الصور الزائلة ، و اما تنوعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي يجعل المادة نوعاً غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الأحوال النوعية . م

(٣) قلوه « وتشخيصت هي أيضاً بالصورة » قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخيص كل واحد منهما بالآخري و هي تشخيص كل واحدة منهما بذات الآخري . فان قلت : ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخيص كل واحدة منهما بالآخري بل ليس كلامه إلا أن كل واحدة منهما يتشخص بالآخري فنقول : قلوه « على وجه يحتمل بيانه كلام » إشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ، ولهذا قال اراد ان يشير ، ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة و هي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون لها اشخاص انما يتشخص بالمادة . وورد عليه سؤال و هو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كانت بمادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جواباً لهذا السؤال فيقال لانسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة . فان قيل : التسلسل وان اندفع الا انه

قال الفاضل الشارح : مما يبين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة أراد أن يشير إلى كيفية تشخيص كل واحدة منهما بالأخرى ، ثم إن فيه شيئاً وذلك أننا قد بينا فيما مضى أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة إن كان مادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هيننا أن كل واحدة منهما أعنى الهيولى والصورة تتشخص بالأخرى وهذا لا يقتضى الدور لأننا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخيص الأخرى ، ولقائل أن يقول : إن تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فإن المطلق غير موجود وما ليس بوجوده فلا ينضم إليه غيره . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقدمة فإن انضمام الوجود إلى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً فكذا هيننا . أقول : تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فإن

يلزم الدور على هذا . اجاب بان تشخص كل منهما بذات الأخرى لا دور . ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الأخرى موقوف على انضمام ذات احدهما إلى ذات الأخرى وانضمام ذات احدهما الى ذات الأخرى موقوف على تشخص كل واحدة منهما لان المطلق ليس بوجوده وانضمام ما ليس بوجوده الى غيره محال ، ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود مضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال . قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى إنما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما ، واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين : الاول ان هذه الصورة بمنع ان يفارق هذه المادة فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة ، والثاني ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة للتشخيص . فان قيل : اذا استحال أن يكون الهيولى علة للتشخص مما بالهم يقولون كل نوع متعدد واما ينشخص بالمادة . اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة إما العلة الفاعلة فهي الاعراض الممكنة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة لما ان نشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطبقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها . لا يقال : لاشك ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطبقة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد يمنع ان لا يكون واحداً بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى . لانا نقول : ليس المراد بكونها مشخصة وفاعلة للمشخص انها مبداً لتشخص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى بشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك ، واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الوجود في الخارج امرين وجود و ماهية بل اذا حصل الوجود في العقل فصله اليهما . فان قلت : هذا كلام على سند المنع . فنقول : المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع ، والنقض مندفع بما ذكرناه . م

الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعيينها الامر حيث إنها هذه الصورة بل من حيث إنها صورة ما كما مر ، وأما تشخيص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين : الأول أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهيولى من حيث إنها هيولى ما فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى و إن لم تكن هذه الصورة فإذا تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة ، والثاني أن ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والإستعداد فكيف تصير علّة و فاعلاً للتشخيص ؛ بل قد قيل : إن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة أي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخيص فيصير النوع لأجلها كثيراً لا من حيث هي فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هي الأعراض المكنفة لها كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسمّاة بالمشخصات فظهر أن تشخيص الصورة يكون بالهيولى المعيّنة من حيث هي قابلة لتشخيصها ، و تشخيص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخيصها وسقط الدور . وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم . وأما قول الفاضل الشارح : الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لأن الشيء المطلق يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق كما مر ذكره . و الأول موجود في الخارج والعقل و إليه نذهب هيئنا ، و الثاني موجود في العقل دون الخارج فإذا ليس بصحيح أن يقال : إنه غير موجود أصلاً . وأما الجواب بانضمام الوجود إلى الماهية فغير صحيح أيضاً لأنهما أمران عقليّان ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالأمور العقلية من حيث هي عقلية .

﴿وهم وتنبية^(١)﴾

(١) قوله « وهم و تنبيه » لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالاً وهو انهما متلازمان فى الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون أحدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر . فاجاب بانهما و ان تلازما فى الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المملول كما ان فى الوجود ايجاب العلة وهى الصورة هيئنا من الشيء الذى يوجد هما اى الهيولى والصورة معا اعنى العقل متقدم على ايجاب المملول وهو الهيولى ٢٠

﴿أو لعلك تقول . لَمَّا كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر . والذي يخلصك من هذا أصل نتجته . وهو أن العلة كحركة يدك بالمفتاح [و] . إذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح ؛ وأما المعلول فليس إذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنما أمكن رفعها لأن العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما أعنى الرفعين معاً بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابيهما وجوديهما ﴾ .

لَمَّا ثبت أن التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو أنهما لَمَّا تلازما في الرفع فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة النامة وبين معلولها . والجواب أن التلازم في الرفع إنما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة مما يوجد هما معاً أقدم من إيجاب المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول ﴿تذنيب﴾

﴿يجب أن تتلطف ^(١) من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذا الحال ﴾

الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها . وبيان أن حالها في تقدم الصورة حال العناصر أن تعلق كل واحدة من الهيولى و الصورة بالأخرى هناك

(١) قوله « يجب ان تتلطف » لاخفاء في ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة و انها شريكة العلة في العناصر كدلت على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشارح بيانها ، و انما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بأن الصورة إذا زالت وجب أن يقبها بدل و هذا لا يتمشى في الفلكيات ، لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوقا للفكر إليه ، واما قول الشارح ويتفاوت الحال ايضا بلزوم استبعاد قبول الصورة وعدمه فقول لا تعلق له بملية الصورة والكلام فيها م

أيضاً إما أن يكون من الجانبين على السواء وهو باطل إما للدور أو لعدم التلازم ، وإما أن يكون من جانب واحد ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى لأن القابل لا يكون فاعلاً فإذن هي الصورة ، وهي إما أن تكون علّة للهيولى أو واسطة وآلة أو جزء علّة والأولان باطلان لما مرّ فهي إذن شريكة لسبب أصلي يكون مجموعهما علّة للهيولى . قال الفاضل الشارح : فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيّات والعنصريّات إلا بشيء واحد وهو أنّا قد بيّنا في العنصريّات أن الهيولى ليست هي المحتاج إليها ؛ بأن قلنا إنّ الصورة إذا زالت وجب أن يعقّبها بدل ومعقّب البدل مقيم لمادّها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيّات ؛ بل بيّنا هيئتها بأن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عامّاً لهما إلا أن الشيخ لمّا لم يذكر في العنصريّات هذا البيان العامّ واتّصر على البيان الخاصّ بها أمر بالتلطّف هيئتها في معرفة أن الحال فيهما واحد .

وأقول : ويتفاوت الحال فيهما أيضاً بشيء آخر وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيّات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها ، وفي العنصريّات غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجدّدة الخارجيّة إلا أن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت .

(تنبيه)

(الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعه ، والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه ، والخط ينتهى بنقطته وهي قطعه)

الكميّات المتصلة القارّة^(١) ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، والبسيط وهو

(١) قوله « الكميات المتصلة القارّة » الكم عرض يقبل القسمة لذاته إما منفصل وهو العدد ، وإما متصل فاما ان يكون غير قار الذات وهو الزمان وقاراً وهو ثلثة انواع يتصل بها في النسبة نوع آخر هو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم . فان قيل : لا فائدة لذي الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع . فنقول : ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا أجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيباً يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من صاحبه ، وقد احترز به عن الزمان إذ ليس

السطح ، والخط ، ويتصل بهما في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة . فالجسم هو مقدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة ، والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط ، والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض ، والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها ، والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط ، والبسيط الخط ، والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت بمباحث المقادير بمباحث الأجسام ولما كانت مباحث الجسم

شيء من أجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر ، واما انوضع في تعريف النقطة وهو كون الشيء بحيث يشار اليه احتراز عن المجردات ، والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بلا توسط شيء آخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير منتهى وحينئذ لا يكون له بسيط ، واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له وعارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفى واسطه العروض واثبات الواسطة مطلقا ، ومباحث الجسم التعليمي المذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين مهيته وهي ان له الابعاد الثلاثة واتصاله وتناهيته فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصله متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة وكذلك تشكلها ، وفدافاد بقوله « الجسم ينتهي ببسيطه » امرين :

الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاى ثابت كان البسيط ثابتا ، وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط لانه دوامتدادات ثلاث اذا انتهى واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الاخران فانتهاى الجسم اما يكون بماله امتدادان فقط وهذا يقضى ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباطنيان عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك المتخيل والنتهي ، واما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله « من حيث هو واحد » احترازا عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح اما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط .

الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم لذاته بل بحسب التناهي . لا يقال : هب ان الجسم يتناهي في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي يوجد شيء آخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول : اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء ممتد في الجهتين فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهايه ولا نعني بالسطح الا ذلك ، وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهائه بالخط كما في السطح المخروط فان انتهائه في جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط . م

التعليمي داخله في مباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها . واعلم أن الجسم في قوله «الجسم ينتهي ببسيطه» هو التعليمي لأنه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي إنما يصير معروضه بتوسط التعليمي ، وقد أفاد بقوله «الجسم ينتهي ببسيطه» اثبات البسيط أولاً و كيفية لزومه الجسم ثانياً وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضى بقاء الاثنين الباقيين : فإذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط ، وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط ، وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له أصلاً ، ويكون ذا وضع لأن هذه المقادير ذوات أوضاع فنهاياتها كذلك ، والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له أصلاً هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقداراً لعدم الإمتداد فيها . قال الفاضل الشارح : إنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه . لأن البسيط كم والنهية من المضاف المشهورى^(١) فإنها نهاية لذي النهاية فإذن القول بأن البسيط

(١) قوله د والنهية من المضاف المشهورى ، أما أنه من المضاف فلأنه لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير ، وأما أنه من المشهورى فلأن من خواص المضاف المشهورى أن يعمل على نفسه مضافاً إلى الآخر فيقال الاب ابوالابن و الابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فإنه لا يعمل على نفسه مضافاً إلى الآخر فلا يقال ابوة ابوة البنوة ، والنهية مضافها ذو النهاية ، ويمكن أن يقال : النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو نهاية بالنهية فيكون مضافاً مشهوراً يافلاً يكون البسيط نهاية . وفيه نظر ؛ لأنها إذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق على الكم فإن المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالأب والابن بل على كل مقوله ضرورة أن الإضافة تعرض كل مقولة من المقولات وإذا أخذت مع تلك الإضافة كانت مضافاً مشهوراً معجولاً على تلك المقولة قطعاً والتباين إنما هو بين الإضافة الحقيقية وسائر المقولات . قال الشارح : الجسم إذا انتهى فهناك امران : أحدهما السطح والآخر النهاية ثم إن كلا منهما مضاف إلى الجسم فإن أضفنا الأول إلى الجسم كان سطحاً لذي السطح وإن أضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهي لذي لم يعتبر مع الإضافة لم يكن مضافاً مشهوراً وإن اعتبرت مع الإضافة فالسطح أيضاً مع الإضافة مضاف مشهورى فجاء أن يعمل النهاية عليه ؛ نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن ومستلزم له فحصل كلامه الرد على الإمام أولاً وتحقيق المغايرة بين السطح والنهية ثانياً فإن قلت : غاية ما في الباب أن السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهي الجسم وليس كذلك بل الأمر بالعكس . فنقول : الباء ليست للجمعية بل بمعنى المعية وقد أشار إليه الشارح بقوله «وإذا هو مقارن له» . م

نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم .

و أقول : التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أمور : أولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذوالبعدين ، و ثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه و انقطاعه و انتهائه لا العدم المطلق ، و ثالثها إضافة عارضة إلى الجسم ، و إنما يستدل على ثبوت الأول للجسم بثبوت الثاني له إذ هو مقارن و مستلزم للأول ، و أمّا الثالث فإذا اعتبر عروضة للأول كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح ، و إذا اعتبر عروضة للثاني كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .

قوله :

✽ (و الجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذاسطح ولا كونه متاهياً أمر يدخل في تصوّره جسماً و لذلك قديمكن قوماً أن يتصوّروا جسماً غير متناه إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصوّرونه) ✽ .

قال الفاضل الشارح ^(١) : مراده أن السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لا يمكن انفكاك تصوّر الجسم عن تصوّرهما حين يتصوّر جسم غير متناه و الشيء لا يتصوّر إلا بعد تصوّر أجزائه ، ثم اعترض عليه بأننا نتصوّر الجسم ونحتاج في معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة إلى الحجّة ولم يكن ذلك إلا لكون تصوّره قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرسم وبعده معرفتهما تاماً مكتسباً بحدود مشتملة عليهما ، أو لكون

(١) قوله (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين للجسم والامتنع تصورهما بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه . واعترض عليه باننا نتصور الجسم ثم نثبت تأليفه من الهيولى والصورة فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذاك الا لاحد الامرين . اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه ، واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيفما كانت المسئمة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح : الاجزاء قسمان اجزاء فى العقل وهى الجنس والفصل ، واجزاء فى الوجود وهى المادة والصورة ، وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن أن يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان فى الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذى يقل الابعاد الثلاثة ففى القبول اشارة الى المادة و فى الابعاد اشارة الى الصورة . اذا تم هذه المقدمة .

تصوّر الشيء، غير مقتض لتصور أجزائه . وكيف مادارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي . أقول : والجواب عنه أن أجزاء الشيء في العقل أعني الجنس والفصل غير أجزائه في الوجود أعني الصورة والمادة والجسم يتصور بأجزائه العقلية ويطلب بالحجّة أجزائه الوجودية وإن كانت الأولى بالقوّة مشتملة على الأخيرة فإن الأبعاد المأخوذة في حدّ الجسم يدلّ على صورته والقبول المأخوذ فيه يدلّ على مادّته ، والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليّين إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبيّن الشيخ أوّلاً أنّهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لأنّ السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلّق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ، ثمّ احتمل أن يتصور كون ذي السطح و ذي التناهي جزئين عقليّين لكونهما محمولين عليه فبيّن أنّهما أيضاً ليسا كذلك لانفكاك تصوّره عن تصوّرهما . واعلم أنّ الشيء كما يتقوم بجزئه العقليّ و بجزئه الوجوديّ فقد يتقوم بعلمته كالمادّة بالصورة و حصّة النوع من الجنس بالفصل و الجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني أمّا الأوّلان فلما مرّ ، وأمّا الأخير فلما سيأتي وهو أنّ السطح لا يفعل الجسم . وقال أيضاً معترضاً على قوله « من حيث يلزمه التناهي » : أنّه مشعر بأنّ السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي أن يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له . وهذا باطل ؛ لأنّنا بيّنا أنّ النهاية إضافة

فنقول : لم يرد الشيخ أن السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليّين للجسم فإن ذلك غير معقول أصلاً إذا لاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحدلان على الجسم فالإمام لم يتفطن بكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فيبطل كلامه دلالة واعتراضاً بل أراد أنّهما ليسا بجزئين وجوديين أمّا التناهي فلأنه متعلّق بطرف الجسم والمتعلّق بالطرف لا يكون جزءاً ، وأمّا السطح فلأنه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارجيّ والجزء للشيء لا يكون بحسب الأمر الخارج بل لداته فقوله « من حيث يلزمه التناهي » إشارة إلى أن السطح ليس بمقوم، وقوله « بعد كونه جسماً » إشارة إلى أن التناهي ليس بجزء للجسم لتحقيقه بعده وتعلقه بطرفه ، ثم ربما يتوهم أن السطح والتناهي وإن لم يكونا جزئين للجسم إلا أن السطح والتناهي جزئان عقليّان فابطل ذلك بأنهما لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصوّرهما .

بقي هيئتنا نظران : الأول أن في كلام الشيخ في هذا التوجيه دعويّين أحدهما أن السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية ، وثانيهما أن السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويّين ترتيب على ما وجهه فلا يكون المفاد في قوله « فلا كونه داسطح ولا كونه منتهاهما » فائدة و يمكن أن يقال للدعوى الثانية دليلان لم يبدلناه السببية عليه فإن السطح والتناهي إما أن الخارجيين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والتناهي أيضاً خارجين لأن المأخوذ من الخارج خارج قطعاً ، و

عارضة للسطح^(١) والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له . ثم قال : ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان اللمى إذا كان معلولا للأكبر وعلّة لثبوته للأصغر . وأقول . أمّا قوله النهاية إضافة عارضة للسطح . يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بأنها من المضاف المشهورى فعلمه نسي ذلك ، ثم إنّه إن أخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية ، وتارة منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فإن تلك

انى وهو قوله «قد يمكن» .

النظر الثانى ان سؤال الامام وارد على السطح والتمتاهى فان من منع استلزام تصور الجسم تصور السطح والتناهى كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور السطح والتمتاهى . والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فانقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهولى والصورة و بعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور السطح والتمتاهى بل يتصور جسم غير متناه وإليه اشار بقوله «ولذلك يمكن قوما» فان هؤلاء لم يشبهوا الجسم الغير التمتاهى لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت : هذا الجواب كان عن السؤال على السطح والتناهى فلم غيره الى السطح والتمتاهى . قلنا : نيه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهى و بين السطح والتمتاهى ، وعلى ان دلالاته لم ينتظم فى الاجزاء الوجودية و ان سؤاله لم يرد عليها . م

(١) قوله «لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح» اى بالقياس الى الجسم ، و ليت شعرى اين بين ذلك وليس فى شرحه شىء دال عليه ، ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز أن يكون شىء متأخرا عن آخر فى وجوده ويكون ثبوت ذلك المتأخر شىء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشىء الثالث مثل ما ذكرناه فى المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للأكبر ويكون ثبوته للأصغر علّة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية هيئنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له . قال الشارح اعتبر النهاية هيئنا من المضاف الحقيقى وفيما سبق من المضاف المشهورى فان أخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة واخرى لامعه فصارت حقيقية واذا كانت النهاية هيئنا اضافة حقيقية فهي يكون اضافة السطح الذى هو العارض إلى الجسم الذى هو المعروض و اضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للمعروض . وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب أن تكون بعد العروض والعروض ايضا اضافة العارض إلى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه محال . والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلاثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتهما فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل مرض الجسم اولاً ثم يمرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية . م

الإضافة لاتعقل إلا بعد العروض فانظر إلى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي أين يذهب وبما حققناه من قبل وهو أن الإقطاع يعرض لامتداد الجسم أولا ثم السطح يلزم ذلك الإقطاع ثانيا ثم تعرض لهما الإضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة .

قوله :

«(وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أقطاع فيوجد ولاخط ، وأما المحورو القطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة ، والخط المحيط للدائرة والخط كمحيط الدائرة خ - قديوجد ولا نقطة)» .

يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا بواسطة التناهي فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ^(١) ويجب أن يعرف أولا الألفاظ التي استعملها في هذا الموضع . فنقول: الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية ، والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى في الجانبين إلى المحيط قطرها وإذا قطعت الكرة ^(٢) بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان

(١) قوله ويريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا بواسطة التناهي فانما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ، لقائل أن يقول كيف يكون السطح والخط غير المتناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابداد . وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين أحدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية ، والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود يقدره ، والرد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة إذا كانا متناهيتين في الوضع أي إذا كان لهما طرف يشار إليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما إذا لم يتناهما في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فهما وان كانا متناهيين في المقدار لا يمكن فرض مقدار يقدرهما . م

(٢) قوله «وإذا قطعت الكرة» إذا توهم سطح - وتوقطع كرة ينقسم الكرة إلى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطهما فصل مشترك بين سطحيهما هذا إذا كانت القطعتان متصلتين وأما إذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما . م

لاتحرّ كان هما قطباها و قطر بينهما هو المحور و منطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين ، وقد تبين من ذلك أن الخطّ و النقطة إنّما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين : إمّا القطع ، و إمّا الحركة .

قوله :

✽ (و أمّا المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهي فإنّه لا وسط ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير إنّ بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة ، و إذا سمعت في تحديد الدائرة و في داخلها نقطة فمعناه يتأتّى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الأقطار ومعناه يتأتّى قسمته فيها) ✽ .

أقول : يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلّا بأحد ثلاثه أشياء : أحدها التقاطع ، والثاني الحركة ، والثالث الفرض فإنّ تقاطع الأقطار إنّما يكون على نقطة هي المركز ، وحركة الدائرة إنّما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز ، و أمّا الفرض فظاهر ، و أمّا قبل عروض هذه الأمور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها أي كما أن موضع النقطة في الثلثين متعيّن بالقوّة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ، ثمّ ذكر أن وقوع الفصل في المقادير إنّما يكون بالقوّة فقط ولا يخرج إلى الفعل إلّا بسبب الأعراض أو الفرض كما مرّ ذكره مراراً قال الفاضل الشارح : لاشكّ أن إمكان حصول هذه النقطة ^(١) حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع

(١) قوله « قال الفاضل الشارح لاشكّ ان إمكان حصول هذه النقطة » لما ذكر الشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوّة كوجود النقطة في الثلثين والثلث و الربع و سائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المعينة اعترض الامام بان إمكان حصول النقاط ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانيات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقاط الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل ، وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض

والحركة و الفرض ، ثم إنَّ المركز غير ممكن الحصول إلا في موضع معين و هذا
الامكان يوجب امتياز ذلك المواضع فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال ،
وهكذا القول في سائر النقط فإذن تكون النقط الغير المنتهية موجودة بالفعل و يلزم
من ذلك الانقسام الغير المنتهى بالفعل و القول بأنَّ اختلاف الأعراض لا يوجب
الانقسام فإذن الحركة أيضا لا توجب الانقسام والجواب أنَّ هذا كلفه فرض ، والفرض
لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه ؛ بل يرتفع بأن لا يفرض ، والدائرة إن لم يفرض فيها
شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المنتهى
له منتصف ومنتصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط إلا
أنها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بأن تقول إنَّها لازمة وإن لم تفرض لأنَّ تصوّر المنتصف
فرض فضلا عن التلّفظ به .

قوله :

﴿ و أنت تعلم من هذا أنَّ الجسم قبل السطح في الوجود ، والسطح قبل الخط ،
والخط قبل النقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل ، و أمّا الذي يقال بالعكس من (في خ)
هذا : أنَّ النقطة بحر كتها تفعل الخط ثمَّ السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل
ألا ترى أنَّ النقطة إذا فرضت متحرّكة فقد فرض لها ما يتحرّك فيه وهو مقدار ما خطَّ
أوسطه فكيف يتكوّن ذلك بعد حركتها) * .

أفاد ههنا أنَّ هذه الأمور كيف تترتب في الوجود ، و أنَّ الذي يقال بخلافه
لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي ؛ بل هو تخييلي فقط . و ألفاظ الكتاب غنيّة عن
الشرح .

(تنبيه)

*(ما أسهل ما يتأتى لك تأمّل (أن تأمّل خ) أن الأبعاد الجسمانية متمانة

الانقسام لم يلزم وجودها . اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها
فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك البواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام
فرض وقال لم افرض . وهذا الجواب انما يتم او كان الامكان امراً اعتبارياً وسؤال الامام بناء على
ان الامكان امر وجودي عند الشيخ . م

عن التداخل ، وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنج عنه ، وأن ذلك للأبعاد للمهيولى^(١) ولالسائر الصور والأعراض) .

يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد^(٢) الجسمانية ، وكأنه يدعى كون هذا الحكم أوليا . وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة ، وإنما أورد هذه المسئلة هيئنا لتعلقها بالمقادير والبناء نفى الخلاء عليها ، والإستشهاد بأن الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنج عنه تذكير للإستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الأولي في مبادئ التعلم به وبأمثاله فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولي ينبته عليه بالإستقراء و كذلك قوله « وأن ذلك للأبعاد لا للمهيولى ولا لسائر الصور و

(١) قوله « وأن ذلك للأبعاد لا للمهيولى » فان الذراعين لا يجوز أن يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا لجزئه لان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى لاحصة لها فى المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ، ولان صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره وقد يتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشىء اما ان لا يكون له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع نقطة وجميع النقط يجتمع فى المركز اجتماعا رافعا للامتياز الوضعى ، وان كان له مقدار فى الطول فقط لم يمتنع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا أحد الخططين بجانب الآخر لم يحدث عرض ، أو أحدهما على الآخر لم يحدث عمق والا انقسم السطح الى مالا ينقسم وانه محال ، وان كان له مقدار فى الطول والعرض دون العمق لم يمتنع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل منها عمق والا لزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان اعظم من أحدهما . م

(٢) قوله « يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد » لما صدرا لفصل بالتنبيه فكأنه يدعى ان هذا الحكم اولي ، وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للأجسام الطبيعية ، وكذلك المسئلة التى بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقدارى لا خلا . فان قلت : مسائل العلوم هى المطالب التى يبرهن عليها فى ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي . فنقول : قولهم بأن المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغاب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا يرى ان انتاج ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع أنه بديهي فلا يلزم أن يكون جميع مسائل العلم كسبية ، والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ فى جسم واقف تذكير للاستقراء الذى استفادت النفس هذا الحكم الاولى بسببه اذا الحكم الاولى وبما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا نفذ فى مكان جسم آخر يتنجى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل . فان قلت : فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لا يكون ضروريا وبديهيا . فنحن نقول : الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهية فلا بد فى الاكتساب من الحركتين حركة من المطالب ليحصل من المبادئ وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادئ والانتقال عنها الى المطلوب كما فى الحدسيات والتجريبات وغيرها . م

الأعراض ، فإنه أيضا تنبيه على أن الهيولى و سائر الصور و الأعراض لاحصة لها في العظم إلا بالعرض فالأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ، ولا شك في أن عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فإن الكل أعظم من جزئه ، و القول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه . و اعلم أن النقطة لاحصة لها في العظم فلذلك لا يتمنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد ، و الخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة ، والسطوح أيضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بأن هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي أن يقول من حيث هي مقادير .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إنك تجد الأجسام^(١) في أوضاعها تارة متلاقية ، و تارة متباعدة ، و تارة

(١) قوله «إشارة أنك تجد الأجسام» الأجسام اماتلاقية أو غير متلاقية فإن كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما من البعد فبعد هو ذراع و بعد هو ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الأبعاد المتقدير ، و يختلف أيضا احتمال تلك الأبعاد لتقدير ما يقع فيها من الأبعاد ما يسمه جسم محدود ، ومنها ما لا يحتمل إلا الأصغر ومنها ما يحتمل الأكبر والاختلاف إنما هو اختلاف مقداري فلا يكون لاشيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقان فرقة تزعم أنه لاشيء محض ، وفرقة أنه بعد ممتد و هو الذي سموه بعدا مفطورا لأنهم زعموا أنه مشهور مفطور عليه البدئية ، وأن جميع الناس يحكمون أن بين أطراف الاناء بعدا ثابتا يفارقه الماء و يحصل فيه الهواء ، وقالوا مكان العالم وجميع الأجسام التي فيها الخلاء أبعاده مساوية لأبعاد الأجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء ، وقول الشارح «هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا» منظور فيه لأن قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلقى واحدا منهما . أن حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لاشيء ، وأن أراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشيء و البعد المفطور لأنه إذا لم يوجد بينهما جسم فإن لم يوجد بعد أصلا فهو لاشيء ، والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير مختص بالخلاء بمعنى لاشيء ، وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور ، وأما قوله «ولا يتناول الذي لا يتناهى» فهو غير وارد لأن المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع ، ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى وقوله «بأن فرض فيه اجساما» معناه فرض في الخلاء اجساما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر أعظم أو أصغر أو مساو لتعذر الخلاء الواقع بين تلك الأجسام بها ، وقد ثبت في الفصل المتقدم أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لأن كل بعد قابل للقسمه الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمه الانفكاكية فيكون ذامادة ، وهذا إنما يتم لو كان من البعد المجرد شيء ينفك عنه وليس كذلك ، وأما أن البعد المتصل تنهى عند حلول الجسم إليه فإنه لو لم ينتج بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الأبعاد ، والذي تقرر امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية ولا يلزم منه أن البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد عن المادة وإنما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع . م

مقاربة ، وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساماً ما محدودة القدر [و] تارة أعظم و تارة أصغر فتبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعاً مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة الإحتمال لتقديرها و تقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فإن كان بينها خلاء غير أجسام و أمكن ذلك فهو أيضاً بعد مقداري [و] ليس على ما يقال لشيء محض و إن كان لاجسم) ☆ .

يريد إبطال الخلاء و القائلون به فرقتان فرقة تزعم أنه لشيء محض ، و فرقة تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه أن يشغله الأجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها . قال الفاضل الشارح : يعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما . و أقول : هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعداً مفطوراً ولا يتناول الذي لا يتناهى ، والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بأن فرض فيه أجساماً يختلف أبعاد ما بينها التقدير بالخلاء الواقع بينها بها فإن اللاشيء المحض لا يمكن أن يتقدر بشيء أصلاً ، ثم يبين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة و التقدير ، وأنه يتجزأ على الحدود المشتركة ، و أضاف إلى ذلك مقدمة هي أن كل ما كان كذلك فهو إماكم متصل أعني البعد المقداري ، و إما ذوكم متصل أعني الجسم و إذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الأولى و إن كان لاجسماً كما زعمت الفرقة الثانية .

☆ (تنبيه) ☆

☆ (وإذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة (إلا بمادته خ) و تبين أن الأبعاد الحجمية لا تتداخل لأجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فإذا سلكت الأجسام في حر كاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء) ☆ .

يريد إبطال المذهب الثاني ، وإنما أبطله بوجهين و ذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه إلى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم إحداهما أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة و هو مما تبين في باب إثبات الهيولى ، والثانية أن الأبعاد الجسمية

لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد . فاذا أضاف الأولى إلى !! حكم المذدور صار هكذا : الخلاء بعد متصل و البعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو إذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون ، و عبّر عن ذلك بقوله « فلا وجود لفراغ هو بعد صرف » و إذا أضاف الثانية إليه صار هكذا : الخلاء بعد متصل و البعد المتصل يتنجس عند سلوك الجسم إليه فالخلاء يتنجس عند سلوك الجسم إليه ولا يثبت له فهو إذن ليس بعداً مفطوراً من شأنه أن يكون مكاناً للجسم على ما يقولون ، و عبّر عن ذلك بقوله « فإذا سلكت الأجسام في حرركاتها تنجس عنها ما بينها » أي من الخلاء ولم يثبت لها أي للأجسام بعد مفطور ، ثم أنتج من الجميع قوله « فلاخلاء » وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله .

❖ (إشارة) ❖

(ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا^(١)) ، ومن المعلوم أنها أولم يكن لها وجود

(١) قوله « في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا » هذا مغالط لما سيحى من أن الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة أو إليها و لعله مجاز ، و الحقيقة أن تحرك في سمت يتأدى إلى جهة كذا ، و الجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك على الاستقامة أو يمكن أن يقصدها بالانحراف في سمت الاستقامة ، و بالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة أو يقصدها الاشارات الحسية أي الجهة منتهى الحركات أو منتهى الاشارات ، و وجه المناسبة أن الجهات نهايات الامتدادات فالبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها ، و ما قال الإمام أن الجهة أمر يعرض للنهايات كما أن السطح والخط أمران يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح ، و ربما يورد على القياس الأول أن قولكم الجهة مقصد للمتحرك أي شيء تمنون بالجهة ؟ أهى العيز فسلم أن المتحرك يقصده أو منتهى الإشارة فلا نسلم أن المتحرك يقصده و الجواب أن كل إشارة تمتد إلى شيء فهي ينتهي إليه و يمكن أن يقصده المتحرك . و على القياس الثاني أن الإشارة امتداد يخرج من المثير و ينتهي إلى المشار إليه فهذا الامتداد إما أن يكون موجوداً في الخارج أولاً فإن لم يكن موجوداً في الخارج فمن الظاهر أنه لا يلزم أن يكون طرفه موجوداً في الخارج وإن كان موجوداً يلزم أن يحدث كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لأن الخط نهاية السطح بل جسم لأن السطح نهاية الجسم و من البين استحالته و جوابه أن يقال : هب أن هذا الامتداد ليس موجوداً في الخارج إلا أنا نعلم بالضرورة أن منتهى هذا الامتداد مشاؤه إليه و موجود في الخارج غاية ما في الباب أنه لا يكون قائماً بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سيأتى بيانه . م

كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرّك و كيف تقع الإشارة نحو لاشي، فتبين أن للجهة وجوداً) ☆.

يريد إثبات الجهات . والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرّك الأيني على الإستقامة أو الإشارة الحسية في سمتها ، ووجه المناسبة أنها كما سيتحقق نهايات الامتدادات . قال الفاضل الشارح : المناسبة من وجهين : أحدهما أن الخلاء يظن أنه مكان ، و الجهة مناسبة للمكان و الثاني أنها أمر يعرض للنهايات و الأطراف كالخط والسطح فهي يناسبها . و استدل الشيخ على وجودها بقياسين : أحدهما أن الجهة مقصد المتحرّك و المتحرّك لا يقصد ما ليس بموجود ، و الثاني أن الجهة يشار إليها وما يشار إليه فهو موجود .

☆ (إشارة)

☆ (إعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات (المقولات خ) التي لاوضع لها فيجب أن يكون الجهات لوضعها تتناولها الإشارة) ☆ .
يريد بيان أن الجهات ذوات الأوضاع^(١) و ليست من المعقولات (المقولات خ) المجردة التي لاوضع لها ، وبيّنه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو أن الجهة مقصد المتحرّك و المتحرّك لا يقصد ما لا وضع له ، ثم يبين بهذا القياس أيضاً أن صغرى القياس الثاني من المذكورين و إن كان يبيناً بحسب التصديق فإن طبيّته في نفس الأمر موقوفة على هذا القياس وهو أن يقال كل جهة ذو وضع و كل ذي وضع قابل للإشارة الحسية .

☆ (إشارة)

(١) قوله « يريد بيان أن الجهات ذوات الأوضاع » أي مراد الشيخ من هذا الفصل أن يبين أن الجهة ذات وضع و إنما يبينه لأن صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فقال « كل جهة ذو وضع و كل ذي وضع قابل للإشارة » و هذا القياس مصادرة على المطلوب لأن الحد الأكبر هو مفهوم الحد الأوسط فإن الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الإشارة ، و إنما ساقه إلى ارتكاب هذا المعذور ظاهر قول الشيخ « فيجب أن يكون الجهات لوضعها يتناولها الإشارة » و الأولى أن يقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام أن الجهة لابد أن يكون مشاراً إليها لأنه يقع نحوها الحركة فهي مشار إليها ، وإليه أشار بقوله « لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة » و أما قوله « لوضعها » فمعناه أن الجهات في نفسها و حقيقتها قابلة للإشارة . م

☆) لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ، ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا إليها ، ثم هي إما أن تكون منقسمة في ذلك الإمتداد أو غير منقسمة فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل إما أن يقال إنه يتحرك بعد إلى الجهة ، أو يقال يتحرك عن الجهة فإن كان يتحرك بعد إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم وإن كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة . فتبين أن الجهة حد في ذلك الإمتداد غير منقسم فهو طرف للإمتداد و جهة للحركة فيجب الآن أن يحرص على أن يعلم كيف يتحدد للإمتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك ، و تتعرف أحوال الحركات الطبيعية) ☆ .

يريد بيان ماهية الجهة^(١) وإنما أخره إلى هذا الموضع لأن من الواجب تقديم بيان الهيئـة على بيان المهيئـة فبيـن أولاً أنها موجودة ، ثم بين أن وجودها على أي أنحاء الوجود ، ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للإمتداد غير منقسم وإنما يتحقق ذلك لوجوب (بوجودخ) تنامي الإمتدادات فطرف الإمتداد بالنسبة إلى الإمتداد نهاية وطرف وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة . وما في الكتاب ظاهر . ولقائل أن يقول : إنه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع إلى حركة إليه وحركة عنه أي حركة قرب و حركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لأن هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه ، وإيراد قسمة لا يصح بالقياس إلا إلى ما لا ينقسم في بيان أن الشيء غير منقسم

(١) قوله « يريد بيان مهية الجهة » اعلم أن حاصل ما تقرره ان الاشارات يمتد منا ولا شك ان لها منتهى ، وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي يمتد إلى منتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجوداً ذا وضع فلما تبين وجود الجهة و انه على اى انحاء الوجود أراد أن يبين مهيتها فهي طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم ، و تقرير السؤال ان قسمة الحركة إلى الحركة إلى الجهة والحركة عنها إنما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت الجهة منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسما آخر و هو الحركة في الجهة فانحصارتلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب . وجوابه ان ذلك القسم منافي لمهية الجهة فان الجهة ما إليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة و انه محال . م

مصادرة على المطلوب . والجواب أن الحركة في الشيء المنقسم لاحالة تكون إما عن جهة
و أمّا إلى جهة ويعود القسمان الأولان وإلا فجاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة
التي تقطع بالحركة وهو محال فإذن القسمة حاصرة .

☆ (وهم و تنبيه) ☆

☆ (لذلك تقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل
من السواد إلى البياض ولم يوجد البياض بعد فإن اختلج هذا في وهمك فاعلم أن
الأمرين بينهما فرق ، وأيضا فإن ما تشككت به غير ضامر في الغرض ، أمّا الفرق فلأن
المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة ممّا يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ؛ بل ممّا
يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة ، و أمّا الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة
لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لاوضع له . و ذلك غرضنا .
على أن الحق هو الفرق و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) ☆ .

الوهم هوشك في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود ، و تقرير الشك أن حركة الاستحالة وهي التي
في الكيف مثلا كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بموجود فإن
تنتقض كلية الكبرى . وأجاب عنه بشيئين : أحدهما جعل الكبرى أخص ممّا كان^(١) وهو
أن يقال المتحرك في الآن لا يقصد ما ليس بموجود فإن معه يحصل المقصود ، و هذا
هو الفرق . والثاني التزام الشك لأن الشك غير قادح في المطلوب و ذلك لأن الجهة

(١) قوله « أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان » أي يخص الكبرى بالمتحرك في الآن فنقول
الجهة مقصد المتحرك في الآن و مقصد المتحرك في الآن موجود وحينئذ لا يرد النقص في المتحرك
في الكيف ، وهذا الجواب ليس بتمام ولا مطابق للمتن أما أنه ليس بتمام فلأن مقصد المتحرك إما
أن يجب أن يكون موجوداً أولاً يجب فإن لم يجب فمقصد المتحرك في الآن لا يلزم أن يكون
موجوداً ، و إن وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم أن يكون موجوداً وإلا فما الفرق ، و أما أنه
ليس بمطابق للمتن فلأن كلامه أن الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولاً
أو قرباً ، ولا خفاء في أن مقصد المتحرك بالحصول عنده لا بد أن يكون موجوداً ، و أما الكيف فهو
مقصد للمتحرك بالتحصيل فيجب أن لا يكون موجوداً وإلا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح
المطابق لمن الكتاب والله اعلم بالصواب و إليه المرجع والمآب . م

التي تحصل بالحركة [إلى الجهة] تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فإننا ماسعينها إلا لأن ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع . وهذا الجواب جدلي غير برهاني و لذلك قال « على أن الحق هو الفرق » .

☆ (النمط الثاني في الجهات و أجسامها الأولى والثانية) ☆

الأجسام تنقسم باعتبار الجهات^(١) إلى ما يتقدم عليها ويحدها وهو أجسامها الأولى ، و إلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية .

☆ (إشارة) ☆

☆ (اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق و السفلى ، و يشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد^(٢) (فلنعد^(٢)) عما يكون بالفرض ، و أما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) ☆

يريد إثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة . فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك^(٢) لما كانت الإمتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض

(١) قوله « الأجسام تنقسم باعتبار الجهات » اراد بيان الاجسام الاولى والثانية و لما كانت الجهات أطراف الامتدادات و مقاطعها كانت حدوداً فالحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود و تعينها ، و الاجسام باعتبار الجهات إما محدد الجهات وإما ذوات الجهات و هي التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية م

(٢) قوله « قبل الخوض في تقرير ذلك » مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست ، و سبب ذلك ان الابعاد المفروضة في كل من الاجسام ثلاثة لا غير وكل بعد له طرفان ، و قيد تعريف الفوق بحسب الطبع احترازاً عن الالتباس فان ما يلي الرأس فيه ليس فوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية ، و تعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما يصير الجانب القوي ضعيفاً ولا يقال له انه يسار في العرف لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب . قال الامام نقلاً عن الشافعي سبب الشهرة اعتباران عامي وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة القوية منه يميناً وما يقابلها شمالاً وما يلي وجهه قداماً وما يقابله خلفاً و ما يلي رأسه و قدمه فوقاً و سفلاً ، و اما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها و السفلى ما يلي بطنها ، و اعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة و لكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست و اشار الشارح في اثنا بيان انه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس فوق الانسان و تحته الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ، ولا يمينه و شماله الا بحسب

على زوايا قوائم أعنى أبعاد الجسم ثلاثه لاغير، وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنتان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميهما الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت : الفوق منهما مايلى رأسه بحسب الطبع ، والتحت مايقابله ، واثنتان منها طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال : و اليمين مايلى أقوى جانبيه بحسب الأغلب ، و الشمال مايقابله ، واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدم والخلف : والقدم مايلى وجهه ، والخلف مايقاله ، ثم يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام حتى الفلك على هذا النسق . وهذا باعتبار ما هو غير واجب ^(١) وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فأمّا إن لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هي أطراف الامتدادات غير متناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس إلى نقطة واحدة . قال الفاضل الشارح : الحكم بأن

عرض قامته الذى هو الامتداد العرضي ، ولا قدمه وخلفه الا باعتبار ثخن قامته و هو الامتداد الباقي ولا يكون سبب الشهرة الا شيئا واحداً ، نعم لا يبعد أن يكون اعتبارهم الجهات فى الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم انهم يعقلونها فى سائر الحيوانات والاجسام ، ويمكن ان يقال السابق إلى اوام العامة ان الانسان لما أحاط به الجنبان و عليهما اليدان وظهر و بطن و رأس و قدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين ، و اما الفوق والسفل فبحسب الرأس والقدم ، و اما القدم والخلف فباعتبار البطن والظهر ، و اما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة فى الجسم فهو و ان كان كذلك فى نفس الامر إلا انه ليس ملحوظا فى الرأى العامى م

(١) قوله « و هذا باعتبار ما هو غير واجب » اى انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة فى الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم وهذا اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولا ، وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات أطراف الامتدادات لا أطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض ، و أطراف الامتدادات غير متناهية لا ينحصر فى عدد ، و سلك الامام طريقا آخر أقال : الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالقوة ففى الكرة بل فى كل جسم جهات لا يتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات فى ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال : عدد جهات المضلعات عدد مالها من الحدود النقطية و الخطية والسطحية ان سمي كل حدجهة ، او عدد مالها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات . هذا اذا كانت المضلعات أجساما أما اذا كانت خطوطا فعدد جهاتها عدد خطوطها و نقاطها أو عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلاث . فان قلت : التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم فى السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام فى المضامات الجسدية فالتمثال لا يطابق المثل فنقول : مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت ، و انما سمي كل حدجهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا أو سطحاً أو جسماً تليقياً فيكون الخطوط و السطوح جهات . و هذا الكلام من الامام مناقض لما

الجهات ست . مشهورٌ وليس بحقّ فإنّ الكرة لا جهة لها بالفعل و لها جهات لا تتناهى بالقوّة . أقول : وهذا صحيح . ثمّ قال : محاذياً لبعض المتقدمين ، وأمّا المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطيّة والخطيّة والسطحيّة إن سمينّا كلّ حدّ جهة أو مثل عدد الخطيّة والسطحيّة إن لم يعتبر النقطيّة مثلاً المثلث جهاته ثلاث . أقول : هذه تسمية بخلاف ما تقرّر فيما مرّ فإنّ المقرّر هناك أنّ الجهة طرف الإمتداد و أضلاع المثلث ليست أطرافاً للإمتدادات بل امتدادات هي أطراف السطح . ولنرجع إلى المقصود فنقول : الجهات الست تنقسم^(١) إلى ما لا يتبدّل بالفرض وهو الفوق والسفل ، و إلى ما يتبدّل به وهو الأربعة الباقية وذلك لأنّ المتوجّه إلى المشرق مثلاً يكون المشرق قدّامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثمّ إذا توجّه إلى المغرب يتبدّل الجميع فصار ما كان قدّامه خلفه وما كان يمينه شماله و بالعكس فهذه تتبدّل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فإنّ القائم لو صار منكوساً لا يصير ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت و رجله من فوق و كان الفوق والتحت بحاليهما . والفاضل الشارح جعل الفرض هو أن يصير الجانب القويّ ضعيفاً والضعيف

ذكره أولاً لأن كل حد النقطة أو غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيطل قوله لاجهة فيها بالفعل ، و ذكر الشارح أن هذا تحية بخلاف ما تقرّر لانه تقرّر فيما مرّ أن الجهة غير منقسمة و الامتداد منقسم فلا يكون جهة . وفيه نظر لأن الثابت بالبرهان عدم انقسامها في مأخذ الإشارة ، والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الإشارة و ان كانا منقسمين من جهة أخرى ، وقيل : المراد أن الجهة طرف الامتداد الخطي لأطرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات . وفيه أيضاً نظر لأن الذي تقرّر في آخر النمط الاول ليس إلا أن الجهة طرف الامتداد و أمّا أنه طرف الامتداد الخطي فلا . فإن قيل : قد تقرّر أن الجهة منتهى الإشارة و الإشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي إلى المشار إليه ولا شك أن الامتداد الخارج من المشير إنما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون النقطة . فنقول : الاشارات ينتهي إلى سطح المعدد فهو مقطوعها و الامتدادات الخطية إنما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج و ان وجب وجود المشار إليه في الخارج . على أن البرهان دل على أن جهة الفوق هي سطح المعدد والحكماء بأسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي . م

(١) قوله « فنقول الجهات الست تنقسم » الجهات الست التي يشير الناس إليها و يعصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ، و منها ما لا يتبدل . قال الإمام : أما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلوفرنا الجانب الضعيف قويا و بالعكس لانقلب اليسار يميناً و بالعكس ، و أما القدماء فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك إليه الحيوان بالطبع وهناك حاسة الابصار فلوفرنا عكس ذلك كما إذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف و

قويًا يعنى اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدم والخلف والأول فرض واقع وهذا غير واقع . وقال : أيضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض إن جعل الإعتبار بالرأس والقدم فإن قيام شخصين على طرفي قطر الأرض يقتضي أن يكون مايلى رأس أحدهما يلى قدم الآخر ، ولا يتبدلان إن جعل الإعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله . أقول : ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم مايلى رأس الشخص وقدمه فإننا بيننا أن ذلك يتبدل بالإنتكاس بل المراد مايلى الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض هو الذي يلى القدم بالطبع . وفسر أيضا قوله « ومثل ما يشبه ذلك » بالفلك الذي يسمي الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالإنسان الذي يسمي جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ، ويحتمل أن

القدم . وهذا فرض غير واقع . وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع . فان قلت : هب ان فرض الامام في القدم والخلف غير واقع ، واما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا . فنقول : لعل مراده ان يفرض الوجه في الوضع الذي هو الان خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبديل الجانب القوي والضعيف في النادر على مامر ، وقال ايضا : واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل بالفرض فانه إن كان المراد منهما مايلى رأس الإنسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما إذا قام شخص على احد طرفي قطر الأرض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلى قدم كل منهما هو الجانب الذي يلى رأس الآخر ضرورة أن الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب إلى رأس الآخر فلو فسر الفوق بمايلى الرأس والتحت بمايلى الرجل فاذا اعتبر الفوق بمايلى رأس أحدهما كان مايلى رأس الآخر هو التحت لا مايلى رجله وهما يتبدلان ، و ان كان المراد منهما مايلى السماء وما يقابله لم يكن أن يتبدلا بالفرض أصلا ، وكان هذا الكلام اعتراف على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا يتبدل . أجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل مايلى الرأس والقدم مطلقا والا ليتبدل بالإنتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة إلى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم مايلى الرأس والقدم بالطبع والجانب الذي يلى رأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الأرض ليس الذي يلى القدم بالطبع . فان قلت : لاشك في أن الشخص القائم على طرف قطر الأرض رأسه وقدمه على النجو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلى رأس الشخص الآخر يلى القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس إلى ذلك . فنقول : قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق أن لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة فالنسبة الطبيعية التي لرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها وإلا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا جنب رأس الشخص الأول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس أحد الشخصين

يفسر ذلك بالقدّام والخلف لأنّه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما ، وهما يشبهان باليمين والشمال لتبدّلهما بالفرض إلا أنّ الشيخ لمّا قيّد اليمين والشمال بقوله « فيما يليّنا » فتفسير قوله « وما يشبه ذلك » بالفلك أولى لأنّ اتّصاف الفلك بذلك إنّما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان ، وأمّا الأربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدّامه وما يقابله خلفه و أحد قطبيه علوه والآخر سفله . و ذلك شيء لا يتصوّر فيه فائدة ، ثمّ لمّا بيّن الشيخ قسمة الجهات إلى ما بالطبع و ما بالفرض قال « فلنعدّ عمّا يكون بالفرض » أي فلننتجّاز عنه لأنّ الأمور الفرضيّة لا تنضبط .

☆ (إشارة) ☆

قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا ، وأما ما يشبه ذلك فهو إشارة الى بين الفلك و شماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لأنّ قوة حركته انما يظهر فيه و مقابله بالشمال كما في الانسان ، و يحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين و الشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ، ومبنى الاحتمالين أن قوله مثل اليمين والشمال فيما يليّنا مشتمل على امرين : احدهما اليمين والشمال ، والاخر ما يليّنا فذلك في قوله « ومثل ما يشبه ذلك » ان كان إشارة الى ما يليّنا كان الكلام و مثل ما يشبه ما يليّنا هو بين الفلك فان ما يشبه ما يليّنا هو ما يليّ الفلك وهو يمينه و شماله كما ان ما يليّنا هو يميننا و شمالنا ، و ان كان إشارة الى اليمين و الشمال فما يشبههما هو القدام والخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك و شماله انسب لان قوله فيما يليّنا يدلّ دلالة لطيفة على ان المراد مثل ما يشبه ذلك لا فيما يليّنا وإلا لكان قوله فيما يليّنا مستدركا ، وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون رأسه في جهة القطب الجنوبي و يمينه الى الشرق و وجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا و الشمالي سفلا والشرق يميننا والمغرب شمالا و وسط السماء قداما و مقابله خلفا ، وبحسب الحركة الغربية بانسان يكون رأسه في جهة القطب الشمالي و يمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف ، وما فرضه الشارحان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية الشرق يميننا باعتبارها ، واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المسئلة على اثبات محدّد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حداً واحداً وحده وداً انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يشير الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفلى فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة ولهذا قال فلنعدّ عما بالفرض م

﴿ثم من المحال^(١) أن يتعيّن وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابهة فإنه ليس حدّ من المتشابهة أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه ولا محالة أنه يكون جسماً أو جسمانيّاً ، و المحدود الواحد من حيث هو كذلك فإنّما يفترض منه حدّ واحد إن افترض وهو ما يليه وفي كلّ امتداد محصّل جهتان وهما طرفان ، وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدّد إذن (أيضاً خ) إمّا أن يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحداً وإمّا أن يقع بجسمين و

(١) قوله « ثم من المحال » قبل الخوض في البرهان لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعینتان بالطبع متقابلتان بالطبع ، اما انهما متعینتان بالطبع فلان نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك الى الفوق بالطبع كالنار وبعضها الى السفل كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان حقيقيتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى أحدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع ، و اما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة من الآخر بالطبع ، وايضاً احدهما ما يلي رأس كل احد بالطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك أن أحدهما إذا كان في غاية القرب من جسم يكون الآخر في غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهده هذه المقدمة

فنقول : لما كان في الموضع خفاء فلا بد ان يشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا يربأ بالتكرار إن وقع اما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية و تعين وضعها إما ان يكون في خلاء او ملاء متشابهة اى ملاء لا اختلاف فيه اصلاً في الواقع ، او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابهة والاول باطل إذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابهة أولى بان يكون طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابهة فيجب ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء و الملاء المتشابهة ولا محالة يكون جسماً أو جسمانيّاً لان الجهة ذات وضع و تعين ذات الوضع لا يكون الابنى الوضع ، و اياً ما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم ، وهو اما ان يكون جسماً واحداً من حيث انه واحد اولاً يكون جسماً واحداً من حيث انه واحد ، لاسبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الجهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فالتحدّد إذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد ذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً بل جسمين او يكون جسماً واحداً لا من حيث انه واحد لا جاز ان يكون التحدد بجسمين فإنه لو تحددت الجهتان بجسمين فاما ان يكون أحدهما محيطاً بالآخر او يكونان متباينين وهما باطلان :

اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد إحدى الجهتين بالمحيط والآخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غاية البعد عن الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا في المركز فحينئذ يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد إحدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحديد جهة البعد و اليه اشار بقوله « سواء كان حشوه او خارجا عنه » فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اى يتحدد جهة البعد بمرکز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشوه المحاط او خارجا عن المحاط

التحدّد بجسمين إمّا أن يكون أحدهما محيطاً والآخر محاطاً به أو يكون وضع الجسمين متباينين ، وإذا كان أحدهما محيطاً والآخر محاطاً به دخل المحيط به في ذلك التأثير بالعرض ؛ وذلك لأن المحيط وحده يحدّ دّطر في الإمتداد بالقرب الذي يتحدّد دّبا حاطته والبعد الذي يتحدّد دّبمر كزه سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلاه أو ملاه ، وإذا كان على الوجه الآخر يتحدّد دّ به جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدّد دّ به لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدّد دّاحداً معيّناً مالم يكن محيطاً ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لما نعت يجب أن يكون له معونة في تقدير (تقرير رخ) الجهة ويكون

فلم يكن للمحيط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد لكان إذا فرض المركز خارجاً عنه لم يحصل تحدّد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدّد الجهتين بالجسمين معا بل باحدهما لامن حيث انه واحد والمقدر خلافه .

و اما الثاني فلو جهين : احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدّد به جهة القرب و اما جهة البعد فلا يتحدّد بشيء منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس محدوداً فان البعد اذا كان خارجاً عن الجسم فالبعد عنه إلى أين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فورا . ذلك البعد أبعد منه بالضرورة بخلاف ما إذا كان البعد في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى أن كل حد يفرض ورائه لا يكون أبعد منه بل يكون من جهة القرب و اليه اشار بقوله « مالم يكن محيطاً » و ربما يوجه هذا المقام بان الابعاد من كل جسم الى آخر ابعاده لا ينحصر و الجسم الاخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعضه بعض ابعاده دون بعض و الا لكان محاطاً فلا يتحدّد به بعد ذلك الجسم ، والوجه الاول اشد انطباقاً على المتن . لا يقال في التوجيهين نظر : اما في الاول فلانه ان اريد به ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا يحتاج الى محدد ، و ان اريد به البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود .

امافي الثاني فلانه ان اريد به ان جميع الابعاد لا يتحدّد بالجسم الاخر فمسلّم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة بينها لا يتحدّد بل لا يلزم منه أن جهة السفلى لا يتحدّد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفلى هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع ، وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدّد بالجسم الاخر فلا نسلم أن ذلك البعض جهة السفلى لانا نقول : قد عرفت ان جهة الفوق وجهة السفلى متقابلتان حتى ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة السفلى و اى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق و عند هذا اندفع الاشكال قطعاً و مما يعين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدّد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المعدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسماً يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى

جسمانية أو يدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين أن تقدير (تقرير) الجهة وتحديداتها إنما يتم بجسم واحد لكن ليس [لأنه] على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجهة لتحديدتين متقابلين و ما لم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب [و] لم يتحدد به ما يقابله *.

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن نقول : قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعيّنتان بالطبع يكون تعيين وضعهما إما في شيء متشابه خلاء كان أو ملاء أو في شيء مختلف والأول محال : لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه بأن يكون

فوق لا تكون إلا من تحت و بالعكس ، و أيضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب أن يكون كل قريب منه من أي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الأخرى كل بعد منه فان تعدد جميع أبعاده بالجسم كان محيطا به و ان لم يتحدد به بل به و بالأجسام الأخر فتلك الأجسام ان لم يكن واقعة في أبعاد متساوية من الجسم الأول فجهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع و انه محال ، و ان كانت واقعة في أبعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الأول جهة واحدة بالنوع و تلك الأجسام كجسم واحد محيط بالجسم الأول فيكون تعدد الجهتين على سبيل محيط و مركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين .

الوجه الثاني أن لكل واحد من الجهتين جهات لا تنهاى و الجسم الآخر المبين لا يمكن أن يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع إمكان وقوعه في الجهة الأخرى و ذلك لا بد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الأولين فان كان وقوعه في ذلك البعد من الجهات للجسمين الأولين لزم الدور والا تسلسل فتعين أن يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث أنه واحد لكن لامطلقا بل من حيث الإحاطة لأن جهة القرب يتحدد به ، و اما جهة البعد فلا يمكن أن يتحدد بما يكون خارجا عنه لأن البعد عنه لا يكون محددا حينئذ بل لابد من أن يكون داخلا فيه و هو المركز فيكون المحدد محيطا كريا و هو المطلوب . فان قلت : لاجابة الى هذه التقسيمات بل أكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي أن يقال الجهة لما كان طرف الامتداد فتحددها ما أن يكون في جسم أو جسماني لأن تعيين ذى الوضع لا يكون إلا بذى الوضع ولا بد أن ينتهى الى الجسم لكن كل جسم يفرض أن يكون محددا فلا شك أنه يتحدد به جهة القرب فيجب أن يتحدد به جهة البعد عنه لأن تحديد جهة البعد بغيره محال اذ البعد عنه غير محدود و الجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الإحاطة فيحينئذ يتحدد بسطحه جهة القرب و بمركزه جهة البعد و هو المطلوب . فنقول : لا شك أن هذا محصل البرهان و خلاصته الا ان الشيخ إنما زاد التقسيم الأول و هو أن تحدد الجهة اما في شيء متشابه أو في غيره لأنه اراد اثبات محدود الجهات على تقدير تنهاى الأبعاد و على تقدير لا تنهاى فانه لما أشار الناس الى الجهات الحقيقية و هى لا يتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد أن يتعين وضمها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الأول اى ان جاوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه

جهة من سائرها ، وليكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب . فاذا في الثاني حق وهو أن يكون ذلك التعمين بشيء مختلف خارج مما يشابهو ذلك الشيء ، لا محالة يكون جسما أو جسمائيا لوجوب كونه ذا وضع فهو إما جسم واحد يحدّ الجهتين معاً أو جسمان يحدّ كلّ واحد منهما كلّ واحدة منهما ، والجسم الواحد يكون محدّداً إما من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد فهذه أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محدّداً لأن كلّ امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مرّ وكذلك اللتان بالطبع فإنّهما أيضاً طرفا الإمتداد فالمتحدّ يجب أن يحدّد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث هو واحد إن

لا يجوز تعدد الجهتين فيه و لهذا فرض أيضاً تعدد الجهتين في الغلاء مع انه تبين استحالة فقد نبه بذلك على ان اثبات محدود الجهات لا يتوقف على تناهى الابعاد وعلى استحالة الغلاء ، وانما زاد التقسيم الثانى و هو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام العامة من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض أيضا سطح مستو هو تحت . هذا ما يتعلق بالمتن .

و أما الشرح فقوله « والجهتان الميعنتان بالطبع يكون تعين وضمهما » أى تعدد الجهتين و هو تعين وضمهما « اما فى شيء متشابه خلاء كان أو ملاء أو فى شيء مختلف » و هذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله « متشابه » صفة لملاء فالملء المتشابه قسم والاخر قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحداً لكن الغلاء أيضا لما كان متشابها لان الرإد منه البعد المفطورو الدليل على استحالة التحدود بهما مشتركاً صار قسما واحداً وهو محال لثلاثة أوجه : أحدها أن بعض حدود المتشابه ليس أولى بأن يكون جهة من سائرها ، وقد أشار هيئنا اشارة لطيفة الى أن قول شيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى . فيه الاستدراك لان أى جهة من الجهتين يفرض وان كان مخالفة لجهة أخرى بالطبع الا أن الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لولم يكن الاجهة واحدة لا يجوز أن يتجرد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس أولى بان يكون تلك الجهة مطلوبة لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله « المفروضة » أيضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه .

وثانيها ان الحدود فى الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لا نالنا لا نعنى بالمتشابه الا مالا اختلاف فيه فى الواقع اصلا والجهتان المطلوب تعددهما بحسب الطبع ، و يمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة فى نفس الامر وكلامنا فى الجهات الموجودة .

وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان الميعنتان ليستا الا اثنتين فقوله « وكون الجهتين بالطبع اثنتين » تفسير لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية أو متشابهة فلا يكون الجهتان الميعنتان منها والا فلا امتناع فى أن يكون الاثنتان من الحدود الغير المتناهية وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركا ، ولما بطل أن يكون تعدد الجهة فى شيء متشابه تعين أن يكون لشيء مختلف وذلك الشيء لا بد أن يكون جسما أو جسمائيا .

حدّ ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدّ دما يقابله لأنّ البعد عنه ليس بمحدود . وإذ بطل هذا القسم بقى أن يكون المحدّد إمّا جسماً واحداً لا من حيث هو واحد وإمّا جسمين . ثمّ نقول : وهذا الثاني أيضاً باطل لأنّ التحديد بجسمين لا يخلو إمّا أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر أو على سبيل المباينة والأول يقتضي دخول المحيط في التحديد بالعرض لأنّ المحيط وحده كافٍ في تحديد امتدادين^(١) بالقرب الذي يتحدّد بإحاطته والبعد الذي يتحدّد بأبعد حدّ من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدّد جسماً واحداً لا من حيث هو واحد ، وأمّا القسم الآخر وهو أن يكون بالمباينة فإنّه باطل لوجهين^(٢) أحدهما أن كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به

لا يقال : إن أريد بمحدد الوجه فاعلمها فلا نسلم انه لابد أن يكون جسماً أو جسمانياً لجواز أن يكون مفارقاً ، وإن أريد به قابليها فمحدد الوجهين الطبيعيين لا يكون واحداً ضرورة أن المركب لا يقوم بالعدد . لانا نقول : الراديه ما يتعين به وضع الجهة ، ومن البين أن تعين الوضع لا يكون الا بدى الوضع . وكأن الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بأن وضع تعين وضع الجهة مقام تحدها في مورد القسمة . قوله وأمّا الجسم الواحد من حيث هو واحد . لا يمكن تعدد الوجهين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تعدد به الوجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف ، وأما ان لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع و قوله « فالعدد يجب ان يحدد جهتين معاً مستدرك لانا فرضنا تعدد الوجهين بجسم واحد فيكون المحدد للوجهتين جسماً واحداً بالفرض ، وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تعدد الوجهتين بل في تعدد جهة . و اذا قيل بمنع تعدد الجهة بجسم واحد من حيث أنه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الوجهتان بالطبع فوق و اسفل ولا يتحدد بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان بل جهة واحدة . انتظم الكلام من غير استدراك ، و اما الشارح فلما فرض الكلام في محدّد الوجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعاً ، وهي هنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفي أن يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد إن كان محدداً لا يتحدد به الا جهة واحدة و اما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك و ان كان كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه . م

(١) قوله « لان المحيط كاف في تحديد امتدادين » الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين . م

(٢) قوله « فباطل لوجهين » تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتحدد لكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشيء منهما فالوجهتان لا يتحددان بهما جميعاً و المفروض خلافه فقوله « فاذن لا يتحدد الوجهتان معاً بكل واحد منهما » الصواب فيه ان يقال لا يتحدد الوجهتان بهما جميعاً لان المفروض تعدد الوجهتين بالجسمين و تعدد الوجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه ، و اما ان المحدد يجب ان يحدد

إلا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه ، فإن لا يتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما
 وقلنا إن المحدد يجب أن يحدد جهتين معاً ، والثاني أن لكل واحد منهما جهات
 لا تنهاى بحسب فرض (الفرض ح) الامتدادات الخارجة منه ، ووقوع الآخر منه في جهة من
 تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الأبعاد الممكنة ليس بأولى من وقوعه في جهة
 أخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فإن الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك
 ممكن بحسب العقل وإن امتنع فلما منع مؤثر في التحديد وهو أيضاً يجب أن يكون
 جسمانياً ذا وضع ، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين
 منهما كالكلام فيهما فإن عكس بهذين صار دوراً وإلا فتسلسل ، ولما بطل هذا القسم
 ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق
 بل من حيث الإحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فإن محدداً

جهتين معاً فانما ثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة فيه . على أن الدليل بدونها
 تام كما قرناه .

و اما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهاتاً وابعاداً و وقوع الجسم
 الاخر منه في بعض الجهات و على بعض الابعاد ليس بأولى من وقوعه في الجهة الاخرى و على
 البعد الاخر فلا يكون وقوعه في الجهة المفروضة و على البعد المعين الا لما منع وقوعه في الجهة
 الاخرى و على البعد الاخر فيكون المانع مؤثراً في التحديد وتعيين وضع الجهة فالشيء انما يؤثر
 في تعيين الوضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ايقاعه في جميع الجهات والابعاد على السواء
 و حينئذ يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين و على بعض ابعادهما ان كان بهما تسلسل . و هناك
 نقضان : اجمالي وتفصيلي .

أما الاجمالي فهو انه ينتقض بالمحدد فان وقوعه على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون
 نصف قطره أطول أو أقصر ليس بأولى من وقوعه على بعد آخر مع أن ذلك ليس لمانع .
 و اما التفصيلي فهو أنا لانسلم أن وقوع الجسم الاخر في بعض الجهات و على بعض الابعاد
 ليس بأولى من وقوعه في الجهة الاخرى و على البعد الاخر و لم لا يجوز أن يكون له صورة نوعية
 تقتضى تخصصه بجهة معينة و بعد معين ، او مادة لا تستعمل الا للحصول في تلك الجهة و على ذلك
 البعد .

الجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعداً معيناً يمكن حصوله في الابعاد
 المتساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته و ذاته فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول
 بالضرورة فالسؤال ان لا يردان على الشيخ لاختصاصه على تسوية النسبة في سائر الجهات . بل على
 الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد . على انه امر زايد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان . م

الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات .

☆ (إشارة) ☆

☆ (كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لانه لا يفرقه و يرجع إليه وهو في الحالتين ذوجهة فيجب أن يكون تحدد ذوجهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره [و] هو علة لما هو قبل هذا المفارق أومعه فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلة أعلى ضرب آخر) ☆ .
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة^(١) على محدد الجهات ، و بيان تقدمه على

(١) قوله « يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة » المطلوب في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات ، والاخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة .

اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلاشك أن مفارقه بالقسر ويكون من جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد أن يكون موضعه الطبيعي يلي جهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة و اذا عاوده يكون متحركا اليها ، والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها يمنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاد إليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه أو لم يكن ولو كان تحدد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقه . و ليس كذلك ، و ايضا لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لاليها . فقد ثبت ان ما من شأنه ان يفارق موضعه يمنع أن يكون محدد الجهة و ينعكس إلى ان محدد الجهة يمنع عليه أن يفارق موضعه وكل ما يمنع عليه أن يفارق موضعه يمنع عليه الحركة المستقيمة و هو المطلوب الاول فقله « يكون موضعه الطبيعي واقما مما يلي جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة وإلى جهة » وقوله « فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي » لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه .

و اما المطلوب الثاني فبيان ان محدد الجهة يتقدم على الجهة و الجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي و يعاوده ليس بمقدم على الجهة لانه لا يتصور ان تكون من شأنه الحركة إلى الموضع الطبيعي أزعه والجهة لم يوجد بعد . فان قلت : اللازم منه ليس إلا أن الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه أن لا يكون متقدما عليها بالذات . فنقول : اللازم هو المطلوب و ما ليس بلازم ليس بمطلوب اذا المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدما على الجهة و اذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو إما متأخر عن الجهة أومعها و أبنا ما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه .

على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها . و تقريره أن كلّ جسم له موضع طبيعيّ فلا يخلو إمّا أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه و معاودته إليه و إمّا أن يكون من شأنه ذلك ، والأوّل هو الذي لا تجوز الحركة الأينية عليه ، و الثاني هو الذي تجوز عليه و يكون مفارقة موضعه بالقسر و معاودته إليه بالطبع و يكون هو في الحالتين ذاجهة يتحرّك فيها لا محالة ، و مثل هذا الجسم لا يجوز أن يتحدّد به جهة موضعه الطبيعيّ لأنّ جهته متحدّدة عند وجوده فيه وعند لا وجوده ، بل تكون متحدّدة لأجله حتّى يصحّ منه أن يخرج عنه مفارقا و يطلبه معاوداً و يجب أن يكون ذلك التحدّد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علّة لجهة هذا الجسم [الذي يفارق الموضع و يعاوده] وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدّمًا ما على الجهة لأنّه لا يتصور أن يكون متحرّكًا في جهة حاليّ المفارقة و المعاودة والجهة لم توجد بعد فهو إمّا متأخّر عن الجهة و إمّا مع الجهة معيّة امتناع الانفكاك عنها فإنّ الجسم الذي هو علّة الجهة متقدّم على هذا الجسم لأنّه متقدّم على ما يتقدّمه أو على ما يتأخّر عنه ما هو معه (ما لا يتأخّر عنه ممّا هو معه خ) أعني الجهة و المتقدّم على المتقدّم متقدّم ، وعلى المعيّ أيضاً كما مرّ بيانه في بيان أنّ الصورة ليست علّة للهوى فهو متقدّم على الإطلاق بضرب من التقدّم إمّا بالعلّة أو بالطبع وهذا في الكتاب ، وظهر منه أنّ الجسم المحدّد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصحّ منه الحركة الأينية . فإن قيل : ^(١) لوقال الشيخ محدّد الجهات لا

(١) قوله « فإن قيل » عسى قال ان يقول ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات و تقدم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و هما حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعيّ أو إليه بان يقول أما أن محدّد الجهات يمنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدّد حركة مستقيمة كانت الجهة متعددة له لا به ، و أما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدّد الجهات يتقدم على الجهة و الجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة يمنع أن يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعيّ . و الجواب ان الفائدة في ذلك التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدّد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقاً فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع و الجهات انما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها و يهرب عن بعض و البعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع إلى فوق و الاجسام الثقيلة تحركت بالطبع إلى تحت فاو لم يكن فوق و تحت جهتين متمايزين بالطبع اما كان كذلك فلسنا نحتاج إلى اثبات المحدّد الا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع و تمايزها ليس الا بتمايز النواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا

يجوز عليه الحركة الأينية لأنها تستدعي جهة والجهة إنما تتحدّد به . لكفاءهما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي وإليه . قلنا : إن الجهات لا تمايز إلا بكون بعضها طبيعياً لبعض الأجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة إلى إثبات المحدّد هو لتمايز الجهات بالطبع لإثباتها كيف كان وإلا لكان البرهان على تنهاى الإمتدادات كافياً في إثبات الجهات التي هي مقاطع الإمتدادات ، وأيضاً لهذا السبب خصّ ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عمّا بالفرض .

و اعلم أن تقدّم محدّد الجهات على ذوات الجهة^(١) يجوز أن يكون بالعلية لامن حيث كون ذوات الجهات أجساماً فإن الجسم لا يجوز أن يكون علّة فاعلية لجسم آخر كما سيبيح ، بيانه ، بل من حيث ذوات جهات أعني تكون علّة لهذا الوصف اللازم لها ، ويجوز أن يكون بالطبع فإن رفع المحدّد من حيث هو محدّد يوجب رفع ذوات

جهتين متنازتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدّد يحددهما و رفعنا النظر عن الجهات المعبرة بالفرض . هكذا وجهه بعض الفصلاء . وفيه نظر لأن الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وتقدم محدّد الجهات على الأجسام المستقيمة الحركة . ولا شك أن هذا الكلام إنما هو بعد الكلام في تحديد الجهات ، والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى مقدّم على الكلام في هذا المقام برتبتين فأبراده ههنا غير مناسب ، إنما المناسب إيرادها في مسألة إثبات محدّد الجهات كما ذكرنا .

والأولى أن يوجه الكلام في هذا المقام بأن الفائدة من تقييد الحركة بأن يكون من الموضع الطبيعي أو إليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدّد الجهات على الأجسام المستقيمة الحركة فإن تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدماً من حيث يمايز الجهات الطبيعية على الأجسام من حيث أنها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك أن المحدد متقدم على الأجسام من حيث أنها ذوات الجهة . م

(١) قوله « واعلم أن تقدم محدّد الجهات على ذوات الجهة » للمشيخ في هذا الفصل تردد أن أحدهما في تقدم محدّد الجهات على الأجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية أو بضرب آخر ، والثاني في الجهة أنها قبل الجسم المستقيم الحركة أو معه فأراد البحث عن التردد .

أما التردد الأول فوجهه أن تقدم محدّد الجهات على الأجسام ذوات الجهة يحتمل أن يكون بالعلية وهو ظاهر ، وأن يكون بالطبع فإن رفع المحدد يوجب رفع الأجسام ذوات الجهات من حيث أنها ذوات الجهة لأن رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ، و رفع الجهات يوجب رفع الأجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة ، و رفع الأجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ، ولا نعني بالتقدم الطبيعي ألا يكون المتقدم

الجهة من حيث ارتفاع الجهة ، و رفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدّد من حيث هو محدّد و لهذا لم يجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين ، وأيضا لم يذكر الشيخ أنّ وجود الجهة بعد امتناع تأخّره عن وجود الأجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدّما عليه أم لا ، و ذكر الفاضل الشارح أنّ الأليق بما ذكره في النمط السادس في بيان أنّ الحاوي ليس علّة للمحوى أنّه لا يجوز ذلك لأنّ عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فإن تأخّر وجودها عن وجود الجهة تأخّر عدم الخلاء أيضا عنه والمتأخّر عن الشيء ممكن معه فإذا كان عدم الخلاء ممكنا مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال .

﴿تذنيب﴾

﴿ فيجب أن يكون الجسم المحدّد للجهات ^(١) إمّا على الإطلاق محيطا ليس

بحيث يوجب رفعه رفع المتأخّر من غير عكس . فان قلت : المحدّد ان كفى في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية ، و ان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع . فنقول : لعل التردد في الكفاية .

و اما التردد الثاني فاشار إليه بقوله « وايضا لم يذكر الشيخ » وهو ليس وجه آخر لتشكيك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث في التردد ، والثاني على طريقة الرياضيين انهم كثير اما لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا ونقول ايضا . وقال الامام : هذا التردد لا وجه له بل الاليق بما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام من حيث انها ذوات الجهات لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخّر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة تأخّر عدم الخلاء عنها والمتأخّر عن الشيء ممكن معه ضرورة أنّه إذا تأخّر وجوبه عن وجوب الشيء لم يكن حاله معه إلا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وانه محال . وهذا الوصح لا يمنع تقدم معدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخّر عدم الخلاء حينئذ عن المعدّد تأخّره عن الجهة والشبهة إنما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان ازم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب أن وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم أن يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة . على أن الصواب الجزم بتقديم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة أن كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والوقوف عليه متقدّم قطعاً . م

(١) قوله « فيجب ان يكون الجسم المحدّد للجهات » قد ظهر من الدرس السابق أن محدّد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاده ، وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على

له موضع يكون فيه و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره [أ] و إن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له موضع لا يفارق) .

يريد أن يذنب إثبات محدّد الجهات و كونه غير ذي جهة ببيان سائر أحواله . فنقول في تقريره : الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لمجسم محيط بالمجسم ذي المكان ويماسّه بذلك السطح ، والوضع يطلق بالإشتراك على معان ثلاثة كما مرّ ، والمراد ههنا ما هو إحدى المقولات وهو هيئة تعرض للمجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى أشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم إمّا خارجة عنه أو داخله فيه كالقيام فإنّه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت وهو نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه ولولا هذا الإعتبار لكان الإبتكاس أيضاً قياماً . وإذا تقرّر هذا فنقول : الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط وإلى ما عداه ممّا هو محاط وظاهر ممّا ذكرنا أن التقسم الأوّل لاموضع له أصلاً وله وضع ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض وبحسب الأشياء الداخلة فيه ، وأمّا بحسب الأشياء الخارجة عنه فلا ، وأمّا القسم الثاني فله الموضع و الوضع بالإعتبارات جميعاً ، وإذ تبين هذا و قد تبين فيما مرّ أنّ محدّد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو إمّا أن يكون محيطاً على الإطلاق و يكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه ، وإمّا أن يكون محيطاً لا على

الإطلاق و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره ، وإما أن يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطاً على الإطلاق ، ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء ، وأما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لمجسم محيط بالمجسم ذي المكان فتعريف الشيء بنفسه ، والأولى أن يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم ، وأما قوله « الأجسام ينقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط و إلى ما عداه ممّا هو محاط » فإن غنى بقوله « وإلى ما عداه » ما هو محاط مع أنه محيط لم ينحصر القسمة لجواز أن يكون الجسم محاطاً غير محيط ، وإن غنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله « وإما القسم الثاني فله الوضع و الوضع بالاعتبارات جميعاً » لأن المحاط إذا لم يكن محيطاً لم يكن له وضع بالقياس إلى الأمور الداخلة اللهم إلا أن يجعل المقسم الأجسام المحيطة أو يشترط في هذا الحكم شرط الإحاطة . م

الاطلاق بل محيطاً بذوات الجهة و محيطاً بغيره و يكون لا محالة له موضع و وضع
إلا أنه يجب أن يفارق موضعه لأننا بيننا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ويعاوده .
قوله :

« و لعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول ^(١) فإن كان للقسم الثاني
وجود يتحدّد بالأول موضعه فيتحدّد به موضع الثاني و وضعه ثم يتحدّد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة » .

معناه لعل الأمر في نفسه هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق ،
ثم إن كان للقسم الثاني وجود محيط بالأول يتحدّد موضعه به أي إن كان محدّد
محيط بما يحدّده و محيط بما يتحدّد به فيجب أن يتحدّد بالأول موضع هذا الثاني
و وضعه ثم يتحدّد بالثاني جهات الحركات المستقيمة ، وقد بني الأمر على التشكيك
لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً
واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر ومحيط به و إن كان الحق
في نفسه هو أن المحدد الأول الذي لم يتحدّد جهة قبله يجب أن يكون محيطاً على

(١) قوله « و لعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول » لا شك أن البرهان مادلت إلا على
أن تعدد الجهتين بجسم واحد يتحدّد بمحيطه جهة و بمركزه جهة أخرى ففاية ما في ذلك أن المحدد
لا بد أن يكون محيطاً و أما أنه يكون محيطاً على الإطلاق فغير لازم فاحتمل أن يكون محيطاً مطلقاً
و أن لا يكون بل محيطاً ، و أيضاً اللازم من الفصل الثاني هو أن المحدد يتمتع أن يكون له مكان
يفارقه و لم يلزم منه أن لا يكون له مكان أصلاً فجاز أن يكون له مكان و أن لا يكون فلهذا تردد
الشيخ ، وقال الشارح وإنما لم يتحقق أحد القسمين و بني الأمر على الاحتمال لأن غرضه تحديد
الجهات و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما
محيط بالآخر .

و أقول : التشكيك ليس في أن المحدد شيء واحد أو شيئين بل في أنه محيط على الإطلاق أو
غيره ، فالصواب أن يقول : إن الغرض تحديد الجهات الطبيعية و هو حاصل سواء كان المحدد محيطاً
أو محيطاً ، و اعترض أيضاً بأنه قد أحال في البرهان أن يكون تعدد الجهتين بجسمين يكون أحدهما
محيطاً بالآخر فكيف جوزهيهنا . و اجيب بأن ما سبق هو أنه لا يجوز أن يكون جسمان أحدهما محيط
بالآخر و يتحدّد إحدى الجهتين بالمحيط و الأخرى بالمحاط ، و أما هيهنا فالمراد بتعدد الجهتين بكل
من المحيط و المحاط فأين أحدهما عن الآخر . و أنت تعلم أن التردد ليس إلا بين القسمين و هما
أن المحدد محيط على الإطلاق و أنه محيط لانه محيط على الإطلاق و أنه كل واحد من المحيط و
المحاط . فان قلت : الشيخ لم يتشكك في أن محدّد الجهات هو المحيط على الإطلاق
أو غيره بل تشككه في أن المحدد الأول هو المحيط على الإطلاق أو غيره فما الغايده في تقييده

الإطلاق وليس له موضع على ماعرض به وذلك لأنّ المحيط الذي له موضع متعده يحتاج في تحدد موضعه إلى غيره فإنّ محدد موضعه متقدّم على موضعه ولا يجوز أن يكون هو متقدّم على موضعه الخاص به ، وأمّا بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محددًا لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الأول بل يجب أن يكون قبله محدد آخر فإنّ المحدد الأول هو المحيط المطلق ، ولما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرّح به ، وإنما قيّد وجود القسم الثاني في قوله « فإن كان للقسم الثاني وجود » بقوله « يتحدد بالأوّل موضعه » تنبهاً على أن وجوده لا يكون إلا كذلك ، وكرّر هذا المعنى بقوله « فيتحدد به موضع الثاني » لأنّه تالى المتصلة التي أولها فإن كان ، و أمّا المراد بقوله « وضعه » فيحتمل أن يكون الوضع الذي هو المقولة لأنّ وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه إنّما يتحدد بالأوّل ، ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة فإنّ هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع إلا بحصوله في الموضع .

بالاول . فنقول : الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلاً ، و اما الشارح فقد فسر الاول بأنه الذي لم يتعدد جهة قبله حتى يخرج المحيط الداخل في تحديد الجهة حشواً فانه إذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وقد فرضنا تعدد الجهات بالمحيط كان المحيط أيضاً يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يتحدد به الجهات بالذات فتشككه ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة محيط أو محيط على الإطلاق . ثم ان الشيخ لما قال « لعل المحدد الاول هو القسم الاول » ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بأن الحق أن المحدد الاول هو القسم الاول . قال الشارح : وذلك لان المحدد الاول لو كان محيطاً لاحتاج في تحدد موضعه إلى غيره لان محدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج إلى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول . وفيه نظر لان الكلام في محدد الجهة لا في محدد الموضع ، ومحدد الموضع لا يجب أن يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة . والاولى أن يقال : جهة الفوق يمتنع أن يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع عند الإشارة إليه والإشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فما فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق وأما جهة التحت فاذا نفذ الإشارة منها لا يكون إلى جهة التحت بل إلى جهة الفوق . قال الامام : سبب التردد هو ان الذي يمكن أن يقول عليه في بيان أن محدد الجهات هو الفلك الاول ان نقول إنا لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه ساير الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافياً في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو . وهذا ظاهر الفساد ؛ لانه لا يلزم من أن يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني أن لا يكون الثاني محددًا على تقدير وجوده ، وما نقله الشارح من دخول المحيط في التحديد بالعرض على ما مر فهو

وقال الفاضل الشارح : سبب التشكيك أن الحجّة على كون المحدّد هو المحيط الأوّل هي أنّه كافٍ في تحصيل جهتي القرب و البعد و دخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على مامرّ وعليه شكّان : أوّلهما أنّ هذا يستقيم لو كان الأوّل متقدّماً على الثاني حتّى يقال إذا اجتمع للجبهة علمتان مستقلّتان بالعلية و إحداهما أقدم فإنّها تكون مستندة إلى ماهي أقدم لكن الشيخ سيّمين في النمط السادس أن الحاوي ليس بأقدم من محووبه وإلا لكان الخلاء ممكناً لذاته فإن لا يكون الحاوي أولى بالتحديد من المحويّ ، و ثانيهما أن المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدّمه في الوجود لا يكون محدّداً لجهات العناصر لأنّ النار مثلاً إمّا أن تطلب مقعر الفلك الأعظم أو مقعر فلك القمر والأوّل باطل وإلا لكانت النار في حيزها أبداً بالقسر ، والثاني يقتضي أن يكون فلك القمر هو المحدّد لمقعره الذي تطلبه النار . قال : ولأجل هذين الشكّين تشكّك الشيخ في كلامه ، ولو لا الشكّ الثاني لكان استناد التحديد إلى المحيط المطلق أولى لا لكونه أقدم بل لكونه أعظم و أقوى و لأجل ذلك ذهب إليه الشيخ و أمّا أنا فلقوّة هذا الشكّ لم أحكم بتلك الأولويّة .

نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لأن مامرّ فيما فرض تعدد الجهتين بمحيط و محاط و هيئتنا لم يفرض تعدد الجهتين إلا بالمحيط فمن أين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ، ثمّ قال : لكن لقائل أن يقول : هذا الكلام إمّا يستقيم لو كان الفلك الأوّل مقدّماً في الوجود على غيره من الافلاك حتّى يقال : انه متى اجتمع على المعلول الواحد علمتان مستقلّتان بالعلية فإذا كان إحداهما أقدم من الأخرى وجب استناد المعلول إلى الأقدم فقط ، أقول : من الظاهر أن المراد من قوله « متى اجتمع على المعلول الواحد » ليس اجتماع علمتين مستقلّتين معاً على معلول واحد فإنه محال بل المراد أنه إذا كان للجهة أمران يمكن أن يكون كل منهما علّة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتّى احتمل أن يكون الأوّل علّة مستقلة لتعدد الجهات واحتمل أن يكون الثاني علّة مستقلة استندت تعدد الجهات إلى الأوّل لأنه أقدم ، ثمّ قوله « هذا الكلام » إمّا إشارة إلى المدعى وهو أن محدود الجهات الفلك الأوّل ، واما إشارة إلى الدليل فإن أشار به إلى الدليل لم يتوجه السؤال لأن الفلك الأوّل كافٍ في تحديد الجهتين سواء كان متقدّماً على الثاني أو لا لأن جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه ، وإن أشار إلى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامّة وإنما يتم لو كان استلزامه التحدد إلى الفلك الأوّل لكونه أقدم وهو ممنوع . م

وأقول : وأما وجه تقدّم المحيط^(١) على المحيط فقد مرّ وسيأتي له بيان آخر ،
وأما الشكّ الثاني فليس بوارد : أما أولاً فلاّ أنّه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء
هو النار ومحدّد جهة الماء هو الهواء وهذا ممّا لم يقل به قائل ، وأما ثانياً فلاّ أنّ العنصر
لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعيّ في جهة من الجهات سواء
كان مكانه مشتملاً على حاقّ تلك الجهة كالأرض أو لم يكن كباقي العناصر و لذلك
كانت الجهات بالطبع اثنتين والأمكنة الطبيعيّة أكثر ، وليس يجب من كون فلك القمر
علّة لمقعّره الذي هو مكان النار أن يكون علّة لتحديدّ الفوق فإنّنا على الأصل المذكور
إذا فرضنا متحرّكاً يجتاز على حيز النار و يصعد في فلك القمر نحكم جزماً بأنّه
ذهب إلى جهة الفوق ولا تقول إنّّه ذهب من جهة الفوق إلى ما يقابله فإنّ ليس فلك
القمر هو المحدّد لجهة الفوق ، وأما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق
على الإطلاق فليس المراد أنّه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق بل

(١) قوله « أقول أما وجه تقدم المحيط » هذا جواب للشك الاول وتقريره أن المحيط وان لم يتقدم على المحيط في الوجود إلا أنه قد مر أنه محتاج إليه في تحديد موضعه فيكون متقدماً عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتي له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث يبين تقدمه في رتبة الابداع ، وأما الجواب عن الشك الثاني فينقضين : اجمالاً وتفصيلاً .

أما النقض الاجمالي فهو انه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء مقعر النار ومحدّد الماء الهواء لان الهواء إما أن يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والالكان بالقسر في موضعه الطبيعيّ دائماً فيتمين الثاني فيكون مقعر النار محدّد الجهة الهواء ولا قائل به ، وأما النقض التفصيلي فهو اننا لانسلم أن النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم أن يكون مقعر فلك القمر محدّداً للجهة غاية ما في الباب أن يكون محدّداً لمكانها الطبيعيّ لكن لا يلزم من تحديد المكان تعييد الجهة ، ثم إن الدليل على امتناع كون فلك القمر محدّداً للجهة اما على الأصل المذكور وهو أن لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متميزتان بالطبع اذا فرضنا متحرّكاً يجتاز حيز النار لم يكن متحرّكاً من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدّداً لجهة الفوق . فان قلت : النار خفيف مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر . أجاب بان المراد به ليس انه يطلب أن يكون فوق جميع الاجسام بل فوق ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع . ونحن نقول : ما ذكره معارض باننا لو فرضنا متحرّكاً يجتاز الفلك الاعظم فانما نحكم جزماً بأنه يتحرك الى فوق لا من فوق و لو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضاء كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع ، والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ماضى في الدرس السابق . م

فوق العناصر فقط ، والفاضل الشارح أورد المتن في هذا الموضوع هكذا « فإن كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالأول موضعه ويتحدد به موضع الثاني و وضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة » وفسره بأن المحدد إن كان غير الفلك الأعظم فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول كفلك الثوابت و يتحدد به موضع ماتحته كفلك زحل ثم تتحدد بعد تحديد مواضع الأفلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة ، وذلك يقتضى أن يكون الثاني في قول الشيخ « موضع الثاني » ثالثا في المعنى .
قوله :

« ويكون الأول إن شاء يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الإبداع »^(١) .
أي خليق بالمحدد الأول أن يكون في ترتيب الإبداع متقدما وهو بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدء الأول تعالى ذكره أقل مما بين سائر الأجسام و بينه ، و أيضا بأن يكون مادونه محتاجا إليه في تحدد مكانه ، ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه إليه في تحقق ذاته فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس . و الفاضل الشارح ذكر أقسام التقدم و بين أن تقدم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى فان لم يكن محددًا لجهات سائر الأجسام فلا يكون أيضا بالطبع فيبقى أن يكون متقدما إما بالشرف لأنه أعظم أو بالرتبة كما مر .
قوله :

(١) قوله « إنما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الإبداع » ظاهر هذا الكلام أن المحدد الأول متقدم على ماتحته في الإبداع والوجود لكن هذا يقتضى إمكان الخلاء فلا جرم أوله الشارح أولا بعملة الوسائط ، وأخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال : انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية و ان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لم يكن أيضا بالطبع متقدما اما بالشرف أو بالرتبة وهو راجع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا نزلت من المبدء يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع اذ لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه يحتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى ، و ايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محدد الجهات سائر الاجسام فلم يبنى الكلام على الشك فيه دون غيره . م

﴿ و يكون متشابه نسبة وضع مايفرض له أجزاء فيكون مستديراً ﴾^(١)
 المحدد الأول لايجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة لأن
 اختصاص كل جسم منها بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى
 امتناع تأخير الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ، و يلزم من ذلك تقدم الجهة على
 محددها فإذاً هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ، و يجب أن يكون نسبة تلك
 الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض وجميعها إلى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها
 متشابهة لأنها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض لزم من
 اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد و بعده اختلاف جهات أجزاء المحدد ، و
 يلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محددها هذا خلف . وتشابه أجزاء الشيء في الوضع
 هو الاستدارة فإذاً محدّد الجهات مستدير الشكل .
 ﴿إشارة﴾

(١) قوله « و يكون متشابه نسبة وضع مايفرض له أجزاء فيكون مستديراً » ، و ذلك لانه قد ثبت
 ان المحدد جسم واحد يتعدد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة يكون
 نسبة أجزائه المفروضة إليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها و بعضها أبعد عنها و الا
 لم يكن النقطة غاية البعد عن المحيط ولا تعنى بالمستدير الا ذاك هذا بيانه من قبلنا . و اما الشارح
 فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين : احدهما ان أجزاء المحدد مفروضة ، والاخر انه مستدير اواد
 بيانها على التفصيل .

اما الامر الاول فيقوله « المحدد الاول لايجوز » اى لايجوز ان يكون مشتملا على أجزاء
 بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصة بمحاذاة بعض
 الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء مختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن
 تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة و أجزائه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك
 الاجزاء ولا يتأخر عنها و انه محال .

و اما الامر الثانى فيقوله « و يجب ان يكون » الخ .

و نحن نقول : المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم
 اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو ممنوع و ذلك ظاهر ، وان اريد
 الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هي جهات
 الحركات الطبيعية ، والجهات التي لا يتأخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه ، و ايضا الجهات
 لا يتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات و يتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال .
 و هذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة مع مزيد و هو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد
 الاسطعيا لانه لو كان له غلط لكان بعض اجزائه أقرب الى المركز كالجزء الذى يلى المقعر وبعضها
 ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها . لا يقال : هذا ايضا وارد على ما ذكرتم من البيان لانا

«(الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع)»^(١)

يريد بيان حال البسائط من الأجسام و نحن قد ذكرنا في عدة مواضع أن الطبيعة تطلق على معان و ذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها أن يقال إنها مبدء أول للحركة ما يكون فيه و سكونه بالذات لا بالعرض ، و يراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده ، و بالحركة أنواعها الأربعة أعنى الاينية و الوضعية و الكمية و الكيفية ، و بالسكون ما يقابلها جميعا و هى بانفرادها لا تكون مبدء للحركة و السكون معاً بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة و وجودها ، و يراد بما يكون فيه ما يتحرك و يسكن بها و هو الجسم ، و يحترز به عن المبادئ الصناعية و القسرية فإنها لا تكون مبادئ لحركة ما يكون فيه ، و بالأول عن النفوس الأرضية فإنها تكون مبادئ لحركات ما هى فيه كالإنماء مثلا إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع و الكيفيات ، و توسط الميل بين الطبيعة و الجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدء أول لأنه بمنزلة آلة لها ، و يراد بقولهم بالذات أحد معنيين : أحدهما

نقول : لانعنى بكون المحدد مستديراً الا ان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض و هو ثابت مما ذكرنا اذ يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز فى غاية البعد من السطح المحيط ، و اما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقص لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها فى جهات و يعود المحذور .

(١) قوله « اشارة : الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى و طبائع » لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة و القوة شرع الشارح اولا فى بيان معنيهما فالطبيعة يطلق على معان و المعنى المقصود ههنا انه مبدء اول للحركة ما يكون فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و فى قوله « ما يكون فيه » ضميران ضمير مستتر فى يكون و ضمير بارز فى فيه اما المستتر فراجع الى المبدء و اما البارز فالى ما اى الطبيعة مبدء اول للحركة جسم يكون ذلك المبدء فيه و لسكونه بالذات ، و ليس المراد من المبدء العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة و ليس كذلك ، و ايضا قد اعتبر انها مبدء للحركة و السكون فلو كانت علة تامة لاجتماعها فى الوجود و انه محال ؛ بل المراد انها علة فاعلية و يتوقف فعلها على احد شرطين يقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة ، و السكون معها . و المراد بالحركة انواعها الاربعة اى الاينية و الكيفية و الكمية و الوضعية ، و بالسكون ما يقابلها . و بالاول القرب اى الذى لا واسطة بينه و بين الحركة ، و بهذا تخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية و هى النباتية و الحيوانية تتحرك اجسامهما المركبة بحسب استخدام طبائع الاجسام و القوى التى فيها من الجذب و الدفع و غيرهما و لهذا سميت تلك الاجسام اعضاءاً لانه فيكون بين النفوس و الاجسام المتحركة واسطة هى طبائعها و قواها مثلا النفس النباتية تتحرك العناصر فى

بالقياس إلى المحرك وهو أنها تحرك الجسم لأغن تسخير قاسر إياها بل بذاتها على وجه
يوجب الحركة إن لم يكن مانع ، وثانيهما بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الجسم
المتحرك بذاته لأغن سبب خارج . ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد معنيين : أحدهما
بالقياس إلى المحرك وهو أن الحركة الصاد عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في
السفينة ، والثاني بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الشيء الذي ليس متحركاً
بالعرض كصنم من نحاس فإنّه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض ، و الطبيعة بهذا

الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار في الألوان من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر
على تلك النسبة والثمار في تلك الألوان ، والحركة انما هي مستندة إلى العناصر والثمار ادلا والى
النفس النباتية ثانيا .

و اما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تغدق القوى في تحريكاتها على
ما فصلت في الكتب الطبيعية . فان قلت : الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدء
اول . اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هي المتوسط المحرك فان
النفس تحرك العناصر في الاقطار أوفى الكيفيات بواسطة الطبائع و هي محركة ايضا . و قوله
« ما يكون » احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء فانه مبدء لحركات من الاجر والجسم و غيرهما
وكالنجار والصانع فانهما مبدئان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب واللبادى الصناعية
لا بد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادئ القسرية . و اعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامر من
احدهما القاسر ، وثانيهما طبيعة المقسور فاننا تعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق
و ان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتخالفان
في الفعل بل القاسر محرك اول و كذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر . فان قلت : فاعل
الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والالزام من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج
بقيد المبدء فما الحاجة الى إخراجة بقيد ما يكون فيه . فنقول : هذا و ان كان هو التحقيق الا ان
القاسر لما شابه في الظاهر المبدء الفاعلى حتى سبقت أوهام العامة الى ان البناء فاعل البناء مست
الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم ، و اما قوله « بالذات لا بالعرض » فنقول : في بيانه قد
اعتبر في التعريف امران : المحرك وهو المبدء والمتحرك وهو ما يكون فيه ، وقوله « بالذات »
يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب قاسر ، ويمكن ان يتعلق بالمتحرك
حتى يكون تحركه بالذات لأغن خارج و بالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانه مبدء
للحركة القسرية و ليس بمحرك بالذات بل بالتسخير و في متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا
الاعتبار ، وكذلك قوله « بالعرض » يعتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض ، وأن
يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض . و ايأما كان فهو احتراز عن مبدء الحركة العرضية
كطبيعة النحاس من حيث انها صنم فانها و ان كان مبدءاً قريباً لحركته الا انها ليست محركاً له

المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم : على نهج واحد من غير إرادة . و حينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و ذلك لأن المتحرك يتحرك إمّا على نهج واحد أو لا على نهج واحد وكلاهما بإرادة أو من غير إرادة فمبدء الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة ، و بإرادة هو القوة الفلكية ، ومبدءها لا على نهج واحد ومن غير إرادة هو القوة النباتية ، و بإرادة هو القوة الحيوانية . والقوى الثلاث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة ، وأمّا القوة فقد ذكرنا أنّها مبدء التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره ، و فائدة هذا القيد أنّ

من هذه الحيثية لا بالعرض فهي ليست طبيعية من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم أو نحاس ، وكجالس السفينة فانه يتحرك بالعرض و طبيعته مبدء للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ، ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح .

و الحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته او سكونه مبدء ، فمبدء حركته و سكونه إما بتوسط شيء ، او لا بتوسطه فان كان بتوسطه كالنفس الارضية يحرك جسمها بتوسط العناصر فهو ليس بطبيعة ، و ان لم يكن بتوسطه فاما ان يكون ذلك المبدء في الجسم المتحرك اولافيه ، والثاني كالمبدء القسري ليس بطبيعة ، و ان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدء للحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدء القسرية للحركة لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة ، و ان كان مبدء للحركة بالذات لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدء للحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدء للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدء الحركة في النحاس مبدء لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية ، و ان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدء حركة الجسم اما ان يكون مبدءاً لحركته الذاتية او لا ومبدء الحركة العرضية او لا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدء الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدء الحركة بالعرض او مبدء الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون فالطبيعة يعم سائر الاجسام ، وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس . فان قلت : قد سبق ان القيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها . فنقول : الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات أينية و هي الحركات الارادية للحيوانات ، و اما حركات في الكم كالانماء ، و اما في الكيف كحركات الثمار في الاوان ، و النفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبائع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء للمعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكنى بواسطة الطبيعة كانت محرّكة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما في الواسطة والمبدء ان يتوافقا في الحركة ؛ نعم انما يتحرك النفس بالحركات الكمية او الكيفية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض الطبائع للحركة

الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا مثلا الطبيب إذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و الحيتيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ « الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة » تعريف للبسيط ، و نعى بالطبيعة ما يعم الأجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحداً لا أن الأفعال الصادرة عنه واحدة وذلك لأن الطبيعة الواحدة تمكث أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله « ليس فيه تركيب قوى وطبائع » أي لا يكون مجتمعا من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوة أخرى و تركيب من

في الاقطار او في الكيفيات فيحرك ولا مخالفة بين الطبائع و بين تلك الحركات فالنقييد بقيد الاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لا بالقياس الى الحركات الالينية فاذا قيد التعريف بالقيد خرجت بهذا الاعتبار ايضا و ذلك لان المتحرك اي المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركة منحصرة في ستة اقسام و مبادئ الحركات الذاتية الغير الارضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من و حوه :

احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة النفس عنها ، والحصار انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه و غير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة اي لا على نهج واحد والبسيطة اما بارادة وهي الفلكية او بغير ارادة و هي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور و هي الحركة الارادية الحيوانية اولا وهي التسخيرية كحركة النفس .

و ثانيها لو كان مبدء الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية و مع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان اوجود الحركتين فيه .

و ثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذلا مخالفة بينها و بينه فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا تلخيص ما في الشفاء قال : الاجسام انما تتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هي مبادئ حركاتها و افعالها فهي اما ان يتحرك و بفعل بالارادة اولا يتحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون متفنتا التحريك والفعل او يكون والاول يسمى طبيعية كما للحجر في هبوطه والثاني يسمى نفسانية كما للنبات في تكونها ونشوها فانها تتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تقريبا وتشعبا للاصول وتعرضا وتطويلا و ان حركت بالارادة في الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كما للشمس في دورانها وان تفنن فهي النفس

جملتها شيء واحد فإن مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الأجزاء والكل جميعاً شيئاً واحداً .

قوله :

«(والطبيعة الواحدة تقتضى من الأشكال والأمكنة ^(١) و سائر ما لا بدّ للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف)» .

هي هنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم في وجوده عنها كالأين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك ، وطبيعة الجسم لامحالة تقتضى من كل نوع شيئاً ما على ما سيأتى في الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاءها بالأوقات والأحوال إلا إذا منعها مانع من ذلك .

العنوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكر اولاً فقولنا مبدء الحركة اى مبدء فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهو الجسم المتحرك ، وقولنا اولاً احتراز عن النفس فانه مبدء لبعض حركات الاجسام التى هى فيها بواسطة و المراد بما فى الحد جميع الحركات الذاتية و باقى القيود على مامر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر فاطلاق النفس فى الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفوس الارضية و لما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية و ان كانت مبدء لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة فى الجملة . فان قلت : ان اعتبر فى قسمة الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلكية بالارادة . فنقول: صدر الحركات الفلكية من نفسه بالارادة و اما من طبيعته التى هى صورته النوعية فبغير ارادة و شعور وهى مبدء اول لجميع الحركات الذاتية فهى داخلية فى الطبيعة لامحالة . م

(١) قوله « والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال الامكنة » إلى قوله « واحداً غير مختلف » لقائل أن يقول : قد ذكرتم ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة هي هنا ان كان هو الامر العام فلانسلم ان كل طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افعاله ، و ان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضى شيئاً غير مختلف ولا معنى للاقتضاء للشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاءه على نهج واحد اذا لمعنى للاقتضاء على نهج واحد إلا ان يقتضى شيئاً غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا أجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء . م

قوله :

❖ (فالجسم البسيط لا يقتضى إلا شيئاً [واحداً] غير مختلف) ❖

هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف .^(١) والفاضل الشارح قال : هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال أن يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة لكن لما كان الحق أن البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي أشياء مختلفة صح هذا الحكم . و أقول : وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لأن قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة أن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية .

❖ (إشارة) ❖

(١) قوله : هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف « لا شك ان في هذا الكلام تساهلاً لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية أن كل ما فيه طبيعة واحدة لا تقتضى إلا شيئاً غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بيناً .

قال الامام : المقدمتان لا ينتجان أن الجسم البسيط لا يفعل إلا شيئاً غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها أشياء مختلفة ، وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول ، وفي بعض الحواشي أن منع الامام على المقدمة الثانية ، و كلامه في شرحه لا يدل عليه و مع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجي . في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا غلبت و نفسها لم تقتض الا وضعا معيناً و موضعاً معيناً وشكلاً معيناً ولا يكون ذلك الا اقتضاء دائماً لافى وقت دون وقت أو فى حال دون حال .

و قال الشارح : الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياساً هكذا : القوة الحيوانية يصدر عنه أشياء مختلفة و الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها أشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذا النتيجة مع صغرى القياس هكذا : الجسم البسيط له طبيعة واحدة و ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية .

ويمكن ان يقال في تركيب القياس : كل ماله قوة حيوانية يصدر عنها أشياء مختلفة ولا شيء . مما له طبيعة واحدة يصدر عنه أشياء مختلفة فلا شيء . مما له قوة حيوانية ماله طبيعة واحدة وهي مع

﴿ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنَّ الْجِسْمَ إِذَا خَلَى وَطْبَاعَهُ وَلَمْ يَعْضُ لَهُ مِنْ خَارِجٍ تَأْثِيرَ غَرِيبٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَدَنٌ مِنْ مَوْضِعٍ مُعَيَّنٍ وَشَكْلٍ مُعَيَّنٍ فَإِذَا ذُنَّ فِي طْبَاعِهِ مَبْدَأُ اسْتِجَابٍ ذَلِكَ ﴾^{*} يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع و شكل طبيعيين^(١) و أن فيه طبيعة تقتضى ذلك ، و إنما خصّ البيان بهما لأن أحدهما وهو الموضع مختلف للأجسام ، والثاني وهو الشكل متشابه ، وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن يشبث بمثل هذا البيان لأنها لا تخلو إما عن التشابه أو عن الاختلاف . فقال « أن الجسم » و أراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لأن محدّد الجهات لموضع له و قال « إذا خلى و طباعه » ولم يقل وطبيعته لأن الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع

قولما الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المطلوب ، وهذا كلام على سند المنع لاحاجة إليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى رفع السند كذا سمعنا توجيه هذا الكلام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الانام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله « فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف » على ان يكون لازما عما قبلها والذي قبلها هو أن البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تصدر عنها الاشياء غير مختلف و هذا القول لا يستلزم إلا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا و أما أن كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز أن يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كماله طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي افعال الطبيعة و بعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوله الخ إن ارادته نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ماله طبيعة واحدة يقتضى الاشياء غير مختلف فهى ممنوعة و إنما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية ، و كذلك المنع وارد على قوله و كل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة أو على السالبة الكلية القائلة لاشيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة وكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح .

لا يقال : لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة يخالفها لكان فيه تركيب قوى وطباع فلا يكون جسماً بسيطاً .

لانا نقول : ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطباع ان لا يكون في الجسم البسيط طباع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضى حرارتها وطبيعة اخرى تقتضى يبوستها واخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزاها كلها في جميع تلك الطباع بل المراد ان لا يكون له أجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على ما مر . م

(١) قوله « يريد بيان ان الجسم لا يخلو من موضع وشكل طبيعيين » حاصله أنه إذا خلى وطبعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب و ذلك السبب ليست الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي .

فان قلت : اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفقت فان

تتناولها ، واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب لأنَّ التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعاً أو شكلاً قسرياً كتأثير الحرارة والإنباء المتكعب في الماء فإنَّ أحدهما يصعده والثاني يكعبه وقال « لم يكن له بدٌّ من موضع معين وشكل معين » لأنَّ المطلق منهما يقتضيه الأمر المشترك بين الجميع وأمّا المعينين فإنَّهما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب إثباتها . وفي بعض النسخ لم يكن له بدٌّ من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع هيئتها هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لأنَّه ممّا يقتضيه تأثير غريب من خارج ، وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لأنَّ محدّد الجهات أيضاً له وضع إلا أن ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء فإنَّه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى ، وأمّا الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية فهو أمر

الجزء الهوائى ربما يتمكن فى جزء من مكان الهواء و ربما يقع فى آخر .

اجيب : بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البسيط فالجسم البسيط الكلى لا يقتضى موضعاً معيناً أو شكلاً معيناً ، والمراد بقوله « اراد به البسيط والمركب » البسيط الكلى والمركب ومما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان جزء العناصر مادام منفصلاً عنه لا يكون فى المكان الطبيعى . وفيه نظر لان جزء البسيط إذا خلى وطبعه فله مكان معين كما أن كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعياً وذلك ليس بطبيعى ، ولعله يقول : جزء البسيط لو خلى وطبعه لا اتصل بالكل فلا يبقى جزءاً فهو لم يغفل وطبعه لكن لا حاجة حينئذ إلى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ، ثم المنقضى بالمركبات الواقعة فى اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخرى مع أن نسبتها إلى جميع تلك الاجزاء على السوية .

فان قلت : قوله « اراد به البسيط والمركب جميعاً » مناف لقوله « الشكل متشابه » لان الشكل ليس متشابهاً فى جميع الاجسام المركبة والبسيطة .

فنعول : اعتبار الاختلاف والتشابه ليس فى جميع الاجسام بل فى البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين : احدهما مختلف فى البسائط والاخر متشابه فيها ولا ينافى هذا عموم الحكم بالموضع والشكل ، وقوله « واشترط » يدل على أنه شرط زايد وليس كذلك لأنه إذا عرض تأثير غريب لم يكن حلى وطباعه فهو عطف تفسيرى ، وجعل الامام القضية كلية و اورد الوضع المعين وقال إنما لم يورد الوضع المعين اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم اذا افترض خلوه عن جميع الامور التى لا

تقتضيه الجسميّة الحالة في الهيولى على ما تقدّم و ليس ممّا يتعلّق بالطباع المختلفة فإذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ، ثمّ قال « فإذن في طباع الجسم مبدء استيجاب ذلك » و ذلك لأنّ وجود العارض للشيء يدلّ على وجود سبب يقتضى ذلك العروض ، والسبب يكون إمّا خارجاً أو غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجاً عنه لأنّنا فرضنا خلوّ الجسم ممّا يؤثّر فيه خارجاً عنه و بقي الجسم وحده غير منفكّ عن هذا العارض فإذن السبب غير خارج و هو يكون إمّا أمراً مشتركاً فيه بين الأجسام كالصورة الجسميّة أو أموراً مختلفة يختصّ كل واحد منها ببعض الأجسام والأوّل يقتضى أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعيّن وليس كذلك فإذن هي أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم و هي طباع الأجسام فإذن في طباع الجسم شيء هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعيّن و الشكل المعيّن ، وإنّما قال « مبدء استيجاب ذلك » ولم يقل مبدء ذلك أو مبدء وجوب ذلك لأنّ الحصول في الموضع المعيّن والتشكّل بالشكل المعيّن ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجوبهما لزال عند زوالهما^(١) لكنّه لمّا كان مبدءاً للاستيجاب كان في جميع الأحوال مستوجباً لهما .

يجب حصولها له وجب أن يحصل له وضع معين أعنى لا بد أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة إلى الآخر بالقرب أو البعد ، ولا بد له من شكل معين إذ لا بد أن يكون له حد واحد كما للكرة أو حدود كثيرة كما في المكعب .

وقال الشارح : المراد بالوضع على تقدير أن يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حملها الإمام عليه لانه ممّا يقتضيه التأثير الغريب من الخارج إلا أن ذكر الكل يغنى عن ذكر الوضع حيث إنّ الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الأجزاء فهو عارض للجسم بمعدّل الوضع و أقول : الإمام و إن حمل الوضع على المقولة إلا أنه صرح بإرادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك أن الوضع المقدر لا يحتاج إلى وجود أمر في الخارج ، و أيضاً السؤال وارد على الوضع لانه إنّما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للمعاوى فوجب أن لا يكون مقتضى طباع الجسم ، وأما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشىء عجيب لان غايته أن اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته أن الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغنى عن ذكر العلة . م

(١) قوله « ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجوبهما لزال عند زوالهما » فيه منع ظاهر فان

قوله :

) و للبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه ، و للمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقاً و إما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) .

لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضى موقعا و شكلا بحسب الطبيعة على الإجمال شرع في التفصيل و بدء بالموضع . و اعلم أن الجسم إما بسيط و إما مركب و البسيط لا يمكن أن يقتضى إلامكاناً واحداً لما مضى^(١) و لما لم يكن المبسط جزءاً إلا

المبدء هو العلة الفاعلية و الفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع أو عدم شرط ، نعم لو اراد بالمبدء العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيعاب والاستحقاق لا يستلزم الاستحقاق لا الاثر و العلة التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطفون المبدء على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة .

و الاولى أن يقال لو كان مبدء ذلك أو مبدء وجوده لاحتمل أن يسبق إلى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدء الاستيعاب م

(١) قوله « و اعلم أن الجسم إما بسيط و إما مركب و البسيط لا يمكن أن يقتضى إلامكاناً واحداً لما مضى » إن البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة لا تقتضى أشياء مختلفة و أما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل و هذا إنما يستقيم لو كان المكان هو المبدء المفطور أو الغلاء ، و ان كان المراد به السطح الباطن فمكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئاً من مكان التدبير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان العلك أصلاً ، و الابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقاً بزمان و هو مقابل للاحداث ، و على ما يقابل النكوين و الاحداث معاً فان الايجاد اما ان يكون مسبوقاً بمادة و زمان أولاً فان لم يكن مسبوقاً فهو الابداع و إن كان مسبوقاً بزمان فهو الاحداث و إلا فهو النكوين ، فالاحداث إيجاد مسبوق بمادة و زمان كالأجسام المحدثنة ، و النكوين إيجاد مسبوق بمادة دون زمان كالأفلاك المكونة ، و ليس ههنا قسم آخر هو إيجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة و زمان ، و قوله « يقتضى وجود الغلاء حالة الابداع » فيه نظر :

أما أولاً فلان المركب و ان كان افراده محدثة إلا ان مطلق المركب قديم فلا زمان إلا و يوجد في ذلك المكان مركب .

و أما ثانياً فلم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسراً و لو كان القاصر ضرورة الغلاء ، و قوله « لوجب خلو مكانه الاول » منوع و إما يخلو لوام يتخلخل الجسم الذي حواليه ، و اما أن مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزائه على الاطلاق أو بحسب المكان فهو منوع أيضاً لجواز

بعد وجود الكل لم يكن مكانه جزء إلا كذلك ، والسبب الذي يقتضى تجزئة الممتكن يقتضى تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل ، وأما المركب فلا مكان يختص به في أصل الإبداع لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع وهو محال ، وأيضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلوه مكانه الأول وهو محال ، وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الأجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط فإذن أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها وذكر وجه تعيينها ، وتقريره أن المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق أولاً يكون ، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالأرض والماء مثلاً غالباً على الباقية وحينئذ تكون تلك الأجزاء معاً غالباً بحسب طلب جهة المكان أولاً تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقاً ، ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقاً لكن فيه غالب بالإعتبار المذكور ، ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الغير بالإعتبار المذكور فهو ما أتفق

أن يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب وربما يفيد الصورة النوعية ثقلاً عظيماً كما أن ثقل الذهب ليس كثقل الأجزاء الأرضية بل هو مستفاد من صورته النوعية دائماً ، وأما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه إذا لم يغلب شيء من الأجزاء أصلاً كانت نسبة جميع الأمكنة إليه واحدة فلا ينتقل إلى شيء منها بل يبقى حيث وجد ففي إحدى النسخ « إذا تساوت المجاذبات عنه بالجسم » وحينئذ يكون الضمير في عنه راجعاً إلى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه أن جذبات العناصر الكلية إياه متساوية كمتساوي جذبات القطع المغناطيسية للمصنم ، وهذا مجرد تخيل لأن هناك جذبا محققا لما ثبت من أن حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي . وفي بعض النسخ « إذا تساوت المجاذبات عنه » بالحاء ، فلا يعود الضمير إلى المكان إذ لا معنى له بل إلى المركب يعنى أن مجاذبات أجزاء المركب متساوية فلا بد أن يقال منه لاعتقاده لأن المركب منشأ المعاديات لأن المجاذبات متجاوزة عن المركب م

وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضى بقاءه ثمّة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها . و في بعض النسخ إذا تساوت المحاذيات عنه . و بيانه أن الجزئين المتساويين من الأرض والنار مثلاً إن تر كُبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه فإنيهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه إن لم يكن مانع عن ذلك ، و أمّا إن تر كُبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه فإنيهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المحاذيات عن المركب ، و الرواية الأولى أصح لأن على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول منه لا عنه . فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعيّن مكان كل واحد منها بحسب الطبع أو التركيب . فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد ، وإنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه .

قوله :

❖ (و يجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه [طبيعة] البسيط مستديراً و إلا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة) ❖ .

ولمّا فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل^(١) واقتصر على البسيط الذي

(١) قوله « شرع في الشكل » المدعى أن الشكل البسيط مستدير لأن الشكل مقتضى طبيعة الاجسام و الطبيعة في الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون لا متشابهاً فيكون شكله مستديراً إلا أن الشكل المضلم مختلف يكون جانب منه سطحاً والآخر خطأ و آخر نقطة . وفيه نظر لأننا لا نسلم أن تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد أن يكون متشابهاً ولم لا يجوز أن يكون له جهات و اعتبارات يصدر عنها في مادة واحدة بحسبها أفعال مختلفة ، و الثابت أن الواحد من حيث أنه واحد لا يصدر عنه إلا واحد . ثم انه أورد على الدليل معارضة و نقضاً .

أما المعارضة واليهما أشار بقوله « فإن قيل أن الإمكانات المختلفة ، فنقربرها أن السابط لا يجوز أن تشترك في الشكل المستدير لأن اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما أن اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة . وأجاب أن اختلاف الممولات بوجوب اختلاف العامل وأما اتحاد الممولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات بدون

يجب أن يكون شكله مستديراً لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحداً وكون القابل واحداً ، و امتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفاً . و لم يذكر أشكال المركبات لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان . والكلام في ذلك يستدعى بسطاً فهو بمباحث التركيب أليق . فإن قيل : إن كانت الأماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة . قلنا : علل المعلولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة أمّا علل المتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لأنّ العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات . فإن قيل : يلزم على ذلك أن الأشكال كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة يمكن أيضاً استنادها إلى الجسميّة المشتركة فيها . قلت : إنها من حيث هي مطلقة كذلك أمّا من حيث هي متعيّنة فمتأخّرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع و لذلك كانت مستندة إلى الطبائع . ولقائل أن يقول : فمابال أجزاء الأرض ليست مستديرة مع أنها بسيطة ، والقول بأنّ استدارتها زائلة بالفسر ويؤسّتها مانعة من العود إليها يقتضى أن تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء . و الجواب أنّ ذلك إنّما وقع بالعرض فإنّ الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً و

العكس : فإن قيل : الاشتراك في المعلول إذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق أولى لا يستلزم اختلاف العلة فحينئذ يمكن استناد الشكل إلى الجسميّة المشتركة كما أمكن استناده إلى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق إلى أن الشكل طبيعي . أجاب : بأنّ عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير و عروض المقادير يستند إلى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال إليها ، نعم الشكل المطلق يمكن استناده إلى الجسميّة المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصيّة الجسم أعنى الصورة النوعيّة ،

و أما النقض فإشار إليه بقوله « ولقائل أن يقول » وتحريره أن أجزاء الأرض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل . والجواب أن شكل أجزاء الأرض ليست شكلاً طبيعياً بل قسرياً والكلام في الاشكال الطبيعيّة .

فان قلت : لو كان شكلها بالفسر فاذا خلّيت وطبيعتها وجب أن يعود إلى الاستدارة . اجاب : بان يبوسّتها مانعة من العود . فان قلت : لو كانت البيوسّة مانعة عن حصول الاستدارة و هي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء و مانعاً من حصوله و من البين استحالة ذلك . اجاب : بان المنع بالعرض وهو جائز . م

اقتضت كَيْفِيَّة حافظة للشكل فاقترضاؤها تلك الكَيْفِيَّة لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكَّد له لو خُلِّيت و طباعها لكن القاسر لما أزال الشكل و لم يزل الكَيْفِيَّة صارت الكَيْفِيَّة حافظة للشكل القسريّ فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعيّ بالعرض ، وإتّما عرض ذلك ازوالها عن الحالة الطبيعية من وجه و بقائها عليها من وجه . واعترض الفاضل الشارح^(١) بأنّ الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً مع استحالة خلوه

(١) قوله : « و اعترض الفاضل الشارح » اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق .

الاول : انا لانسلم أن الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً مع انه لا يتخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلاً معيناً و موضعاً معيناً مع امتناع خلوه عنهما .

والجواب : أن كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة أن له مكاناً معيناً و شكلاً معيناً فيكون المكان المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم أن يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره .

وفيه نظر : لان لزوم الشكل و الوضع المعين ايضاً ليس من طبيعة الجسم أما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك أن الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته أن يكون متناهيًا وما يعرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضة بالذات ، واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحاوي فماله بالاحظ حاوية لا يقتضى ان يكون له مكان فبمجرد النظر إلى طبيعة الجسم لا يقتضى مكاناً وهذا قد مر غير مرة .

الطريق الثاني : النقص بالفلك فانه بسيط مع أن له اشكالاً مختلفة ، أما أولاً فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز و المتممين ، وللخارج المركز شكل ولكل من المتممين شكل مغالف له ، و أما ثانياً فلانه مشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللنقرة شكل ، وللنقرة شكل آخر ، وللتدوير او الكوكب شكل آخر مغالف له فهذه الاشكال المختلفة اما أن يكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسراذ لا قسر هناك ولا قاسر دائماً والا لزم التعطيل في الوجود ، و اما أن يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة . فان قلت : لاختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات و جميع اشكال التدوير و النقرة و الفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه .

فنقول : الدليل هو أن تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب أن لا يختلف أشكال البسيط وان كانت مستديرة ، وقوله « ومتممات الافلاك والنقرة مغالفة لما تقتضيه الاستدارة » ليس معناه أن أشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه أن اشكالها مغالفة لمقتضى استدارة الفلك أي الشكل المستدير الذي للفلك .

والجواب : أن اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور ، و

عن الوضع المطلق فلم لايجوز أن يكون الأجسام لا تقتضى مواضع و أشكالاً معينة مع استحالة خلوها عنهما . والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذى هو هيئة [تعرض] بسبب نسبة الأجزاء إلى الغير أصلاً لا مطلقاً ولا معينة فذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً ، و الجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكاناً و شكلاً معينين [فلذلك حكمنا بذلك] . واعترض أيضاً بأن متممات الأفلاك والنقر التى يرتكز

الفلك كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة أخرى افرزت منه كرة أخرى هى خارج المركز أو تدوير أو كوكب فحصل له اشكال مختلفة .

فان قلت : حلول الصورة المختلفة لا بد أن يكون لاختلاف المواد ولاختلاف استمدادات مادة وذلك غير متصور فى الفلك .

اجاب : يمنع الحصر فان من الجائز أن يتصل صور كماله ببعض البسائط فى الفطرة الاولى لاسباب يعود الى القول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور يعود الى القوابل فى الفطرة الثانية والصور الكمالية هى التى لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلاً كالصورة الفلكية أو انها تفارق بلا بدل كالصور الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بيدن الحيوان صورة أخرى نوعية بل انحل التركيب ، وكذا النبات والصور المعقبة للبدن كالصورة المنوبة . بقى هنا اشكالات :

احدها أن الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك التام فلا بد أن تسرى فى جميع اجزائه وأما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال . و جوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر فى المركب باقية و حلت فيها صورة أخرى نوعية سارية فى جميع أجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر صورتان نوعيتان .

والاخر : انه لو كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطوائع فلا يكون بسيطاً . وجوابه : أن معنى تركيب القوى أن يكون لجزء الجسم قوة و لجزء الاخر قوة أخرى حتى اذا كان الجسم من جزئين كان فيه تركيب قوتين وهنا تعلق بالخارج قوة ليست فى المتممين الا انه لا قوة فيهما ليست فى الخارج فلا يكون فى الفلك تركيب قوى .

والاخر : ان الجواب عن النقض لا يرد على أصل الدليل و هو ليس كذلك لانه اذا جوز فى الفلك أن يتصل به صور مختلفة هى مبادئ اشكال مختلفة فلم لايجوز فى البسائط حتى يكون صورها مبادئ أفعال مختلفة فلا يلزم أن يكون شكلها مستديراً .

وجوابه : أن كل صورة يفرض فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا يختلف تأثيرها فلا يقتضى الا التشكل المستدير .

و الاخر : أن الصورة التى يتعلق بهجوم الفلك وبنوعه سارية فى جميع اجزاء الفلك فيكون

فيها التدوير والكواكب من الأفلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وأنتم لاتجوزون حصول ذلك بالقسر ، و بأن القوة المصورة إن كانت بسيطة فمحلها إما بسيط وإما مركب والأول يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرة ، والثاني يقتضى أن يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب ، وإن كانت مركبة من قوى فإن كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع البسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك وإن كانت في محل مختلف كان الحيوان أيضاً مجموع كرات . و الجواب عن الأول أن اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلة الفاعلية غير ممتنع كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العلة القبلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فإن الكائن نباتاً أو حيواناً في هذه الفطرة إنما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد أن تتصل في الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز أو تدوير أو كوكب مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها و يكون ذلك بحسب أمر في اللمة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك أن يبقى (ينتهي) من الفلك الأول متمم أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة ، و عن الثاني أن القوة المصورة على

الخارج والتمتات أفراد من نوع الفلك لأن صورة الخارج و المتم النوعية صورة الفلك الكلى النوعية كما نص عليه بقوله «مع بقاء الصورة الأولى» فيلزم تعدد أفراد المبدع و قد صرحوا بوجود انحصار المبدع في شخصه . فإن قلت : هذا السؤال لا يرد في الخارج لأن نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك ، بل فيه صورة أخرى و حينئذ توقف نوعيته على الصورتين لا محالة . فنقول : نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الأخرى فهو فرد آخر ، وان توقف كان الخارج مخالفاً في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطاً ولو كان يمتنع بساطة الفلك الكلى فما الحاجة إلى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير .

واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو أن متمم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل ، وايضا الفلك المكوّن له نقرة يرتكز فيها الكواكب و تلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادته فعلا متشابها ، ولعل الشارح انما غير هذا التقرير إلى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه أن لا يختلف حال الفعل أصلا بل معناه أن يكون من

تقدير بساطتها و تركب محلها و على تقدير تركبها و تعلق أجزائها بأجزاء المحل لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات لأن حكم الشيء حال الإفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما أدعينا إلا أن القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك أنها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لأن المنفعل منها ليست هي الأجزاء أفرادا بل المركب الذى هو المحل ، وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بساطتها لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الأفعال .

(تنبيه)

(الجسم له في حال تحرركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع و لم يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه) .

و في بعض النسخ و إن تمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه . أقول : يريد إثبات الميل^(١) و بيان أحواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتماداً و محرك الجسم إنما يحركه بتوسطه ، و سبب احتياجه إلى ذلك أن الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء لأن كل حركة إنما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان أو غيرها و في زمان ما و قد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك

نوع واحد واختلاف الثخن ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً بخلاف ما إذا اشتمل الشكل على الحط والسطح .

والطريق الثالث : النقض بالقوة المصورة فإنها قوة طبيعية مبدئية لا شكال الأعضاء عندهم فهي إما أن يكون بسيطة أو مركبة فإن كان بسيطة فحلها أن كان بسيطاً يلزم أن يكون شكل الحيوان كرة واحدة وإن كان مركباً كان الحيوان كرات بعدد البسائط ، وإن كانت مركبة فإما أن يكون تلك القوى في مجال مختلفة فيكون الحيوان أيضاً مجموع كرات وإما أن يكون في محل واحد فإن لم يكن البعض مانعاً عن اقتضاء الاستدانة كان الحيوان كرة واحدة وإن منع فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع الأجسام ما يمنعها عن ذلك .

الجواب : أنا لا نسلم أن القوة المصورة أن كانت بسيطة ومحلها مركباً يلزم أن يكون الحيوان كرات وإنما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد ، وكذلك لا نسلم أنها إذا كانت مركبة ففعلت في مركب يلزم أن يكون الحيوان كرات وإنما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد وذلك ممنوع .

(١) قوله « يريد بيان إثبات الميل و هو الذى يسميه المتكلمون اعتماداً ، الاعتماد عندهم الميل إما إلى الفوق و هو الحفة أو إلى السفلى و هو الثقل و محرك الجسم إنما يحرك

الزمان فتكون الحركة أسرع من الأولى أو بأكثر منه فتكون أبطأ منها فإذا كانت الحركة لا تنفك عن حدٍّ ما من السرعة والبطء ؛ والمراد من السرعة والبطء . هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف ؛ إنَّما يختلفان بالإضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ، ولما كانت الحركة ممتنعة إلا انفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة

الجسم بتوسطه حتى إن كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث أولاً الميل إلى الحركة ثم يصدر عنها الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلاً في المقصور فيحركه فانا نعلم بالضرورة أن الرامي يحدث حالة في الجسم يتحرك بجسمها ، و سبب احتياج الحركة إلى الميل أن الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط أمر يقبل الشدة والضعف .

فهنا مقدمات ثلاثة أما أن الحركة يقبل الشدة والضعف فلأن كل حركة إنما تقع في زمان يمكن أن يتصور وقوعها في زمان أقل فتكون أسرع ، أو في زمان أكثر فتكون أبطأ فهي لا تغلو عن حد من السرعة والبطء ، والسرعة والبطء يقبل الشدة والضعف لأن أي حد يفرض من السرعة فقد يتوهم حد آخر أسرع منه وحد آخر أبطأ منه ، وقوله « هو شيء واحد بالذات » معناه أن الحد الذي هو السرعة من الحد الذي هو البطء ، وإنما صار ذلك الحد سرعة بالإضافة إلى حركة و بطء بالقياس إلى حركة أخرى . واعتراض : بأن الحد الذي هو سرعة و بطء بإضافتين ليس إلا هو نوع السرعة والبطء وهو ليس بقابل للشدة والضعف وإنما القابل لهما مطلق السرعة والبطء فكيف قال وهو كيفية يقبل الشدة والضعف . و أيضاً أنواع الكيف أربعة والسرعة والبطء ليستا من الكيفيات المحسوسة لأن المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطء منها بل الحركة بعينها لا يحس بها ، ولأن الكيفيات المختصة بالكميات لأن الحركة ليست من الكم ، ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر . بل السرعة والبطء إضافتان عارضتان للحركة لا أنهما كيفيتان يمرض لهما الإضافة وانت خبير بأن هذين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لا حاجة إليهما في البيان .

و أما أن الطبيعة لا يقبل الشدة والضعف فلأنها جوهر و سيتضح أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والتضعف ،

و أما أنه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة إلى الطبيعة بتوسط الميل فلأن الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها إلى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة ليس أولى من صدور حركة أخرى فلا بد من أمر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فإنه يختلف إما بحسب اختلاف أحوال الجسم في المقدار فإن الجسم الكبير

معينة منها دون ما عداها. ممتنع العدم الأولوية فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة فى الكم أعنى الكبر و الصغر أو الكيف أعنى التكاثر و التخلخل أو الوضع أعنى اندماج الاجزاء و انتفاشها أو غير ذلك ، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام و غلظه و ذلك الأمر هو الميل ، ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الأمر محسوس فى الحركة الأينية^(١) يحسبه الممانع و يوجد مع عدم الحركة كما يجده الإنسان من الرق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء و

يكون الميل فيه أكثر من الجسم الصغير ، وفى التخلخل والتكاثر كما أن شبراً من الحديد يكون الميل فيه أكثر من الميل فى شبر من الماء ، وفى الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون الميل فيه أكثر من الميل فى شبر من العهن المنفوش . وأما بحسب اختلاف أمور خارجة عن الجسم كرفة الماء و غلظته فان قيل السبب الذى يستند اليه الميل إما ان يكون قابلاً للشدة والضعف أولاً فان لم يقبلهما أمكن أن يستند ما يقبلهما إلى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات ، وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب آخر فاما أن ينتهى إلى غير قابل للشدة والضعف أو يتسلسل ، و بعبارة أخرى لولم يجز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف لم يجز أيضاً استناد الميل إلى الطبيعة بالذات لكونه قابلاً لهما فلا بد من ميل آخر . لا يقال : اصل الميل من الطبيعة وأما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة . لا نأقول : فلم لا يجوز أن يكون كذلك فى الحركة ، ثم ان وقعت المساعدة على أنه لا بد له من أمر متوسط فلا نسلم أنه هو الميل لم قلنا أنه كذلك فنقول : ليس المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بدئى الوجود محسوس ومن المبين الواضح أن له مد خلا فى حركة الجسم فانا نحس بالميل فى الزق المنفوخ المسكن تحت الماء و فى الحجر المسكن فى الهواء و يعلم بالضرورة أنه يقتضى صعود الزق و نزول الحجر و لهذا عنوان الفصل بالتنبيه . بل المراد أن يبين لم احتاجت الطبيعة فى تحريك الجسم إلى الميل ، وما الحكمة فى ذلك . فقد أشار إليه فى اول كلامه بقوله « وسبب احتياجه الى ذلك » و غاية توجيهاه أن الطبيعة غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات و قابله للشدة والضعف و من قواعدهم المشهورة أن العلة لا بد أن يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة فى غاية البعد عن الحركة لا يمكن أن يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت أولاً الميل وهو قار الذات قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة أنه قار الذات فامكن أن يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما . م

(١) قوله « وهذا الامر محسوس فى الحركة الأينية » الميل محسوس فى حال الحركة و فى

حال عدمها .

أما فى حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى الاسفل ولقاء اليد فى مسافة حركته فلا شك

كما يجده من الحجر إذا سكنه في الهواء . فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله « الجسم له في حال تحرّكه ميل » ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا ؛ بل أشار إلى كونه محسوسا بقوله « ويحس به الممانع » وأشار إلى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله « ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه » أي يضعف بالقياس إلى قوة الممانع . وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله « وإن تمكن من المنع » إشارة إلى وجوده والإحساس به عند عدم الحركة وذلك ممّا يدل على مغايرته للحركة ، وقوله « إلا فيما يضعف ذلك فيه » إشارة إلى أنّه قابل للشدة والضعف .

قوله :

﴿وقديكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعائه إبطال (كإبطال خ) الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة

أن الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذلا معنى لملاقاة الحجر الا اتصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد ، وكذلك اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل الحجر فان الدوثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل ، وإلى ذلك اشار بقوله « ويحس به الممانع »

وأما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن ، وإليه اشار بقوله « وإن تمكن من المنع » لان الميل اذا أحس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة ، وأما الرواية الاولى لن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها إشارة إلى ذلك لان غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم تمكن الممانع من منع الحركة واما الإحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه ، فلهذا خصص الشارح الإشارة إلى الإحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية ، وقوله « الا فيما يضعف ذلك فيه » على الرواية الاولى استثناء من قوله « ولن يتمكن من المنع » وعلى الرواية الثانية من قوله « ويحس به الممانع » وتقدير الكلام حينئذ أن الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع أو تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه . فان قلت : لما ثبت أن الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون أيضا .

فنقول : من أحس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة أنه مقتضى للحركة ولا معنى لكونه

آلة للحركة الا هذا المقدار . م

المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول) *

لما كان الميل هو السبب القريب ^(١) للحركة بوجه ما كان منقسماً إلى أقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك و ينقسم إلى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عندهبوطه ، وإلى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الأرض و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهة ، و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس ، وإنما تختلف الأجسام في قبوله والإمتناع عن ذلك بحسب الأمور الذاتية وغيرها فلا يختلف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها و هو أن يكون الأقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم أكثر امتناعاً من قبول القسرى ، والأضعف أقل امتناعاً . وماعدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة و ذلك ككون الأضعف أكثر امتناعاً إمّا لعدم تمكّن القاسر منه كالرملة الصغيرة ، أو لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة ، أو لتداخله الذى لأجله تنطرق إليه الموانع بسهولة كالريشة ، أو لغير ذلك ، و لما كان الميل هو السبب القريب للحركة و كان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات لأن الحركة الواحدة تقتضى توجهها إلى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما

(١) قوله « ولما كان الميل هو السبب القريب » لاشك أنه يمتنع أن تتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لأن كل حركة يقتضى توجهها آخر فالحركات متنافية و تنافى المعلومات يستلزم تنافى الملل فحينئذ يمتنع أن يجتمع فى جسم واحد ميلان إلى جهتين مختلفتين لأن كلا منهما يقتضى اندفاع الجسم إلى جهته و يلزم من ذلك توجهه إلى جهتين دفعة وهو محال .

ثم كأن قايل يقول : الجسم إذا تحرك بالقسر إلى خلاف جهته فلاشك أن فيه ميلاً قسرياً إلى جهة حركته القسرية ، وفيه ميل طبيعى إلى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان .

أجاب : بأن القاسر إذا قسر جسماً فما لم يصير الطبيعة مقهورة بالقىاس إلى القاسر لم يتحرك بالقسر ، وإذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسرى و انعدم الميل الطبيعى وتحرك الجسم إلى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسرى فى التناقص و الضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملا ، وأمور أخرى ككبر المقدار إلى أن تعادل الطبيعة الميل القسرى وحينئذ ينعدم الميل القسرى فهناك يسكن الجسم زماناً لوحوب تغلغل السكون بين الحركتين الصاعدة و الهابطة ثم يحدث الطبيعى ضعيفاً ويزداد قوته إلى أن ينتهى إلى موضعه الطبيعى .

فان قلت : سكون الجسم ليس باللازم وإنما يلزم لولم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسرى آنية

التوجه و عدمه إلى كل واحد من المقصدين معا و يمتنع أن يقتضى الشيء شيئا و عدمه معا فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، بلى كما يجوز أن يجتمع في جسم حر كتان إحدا يهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان يمشى فإنه يحس بثقله و هو ميله بالذات و ينخرق منه الهواء و هو ميله بالعرض الذى هو للإنسان بالذات فإذ طرأ على جسم ذى ميل بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان أعنى القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى ، ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معا في إفنائها قليلا قليلا و تقوى الطبيعة بحسب ذلك ، و يأخذ الميل القسرى في الإنتقاص وقوة الطبيعة في الإزدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تعبد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الإمتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة . وإذا تقرر ذلك فنقول : قول الشيخ «وقديكون من طباعه» إشارة إلى الميلين الطبيعى والنفسانى ، وقوله «وقديحدث فيه من تأثير غيره» إشارة إلى القسرى ، وقوله «فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعائه» إشارة إلى امتناع اجتماع

فانها اذا وقعت فى آن لا يلزم سكون قطعاً .

فنقول : سيثبت هذا ببرهانه فى النمط السادس .

وقيل : لا شك أن الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا أخذ فى الضعف ينتفى نوع منه و يوجد آخر أضعف الى أن بلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعى نوعا بعد نوع فهل الانواع صادرة من القاسر والطبيعة أو عن الفاعل الفياض .

اجيب : بان التحقيق يقتضى أن يكون أنواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا أنه قد يطلق على المعد الثام أنه فاعل فلما كان القاسر أعد الجسم لحدوث الميل إعداداً ما يقال ان القاسر احدث فيه الميل ، وأما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك ظاهر . وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة و الميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية و الحرارة العرضية فى الماء و وجه التشبيه امر ان أحدهما أنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة و برودة ، وثانيهما أنه كما كان فعل الطبيعة الماعية الخ . م

الميلين وإبطال القسرى للطبيعى وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه ، وتمثل فى ذلك بالماء وهو قوله « إبطال الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء » لتصور كيفية التناوب المذكور فإنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غابتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة ، كذلك ههنا لا يجتمع فى الجسم ميلان بل يكون أبداً ذاحال بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسرى وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع وتارة بعدمهما معاً وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة ، وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذى تقتضيه وهو البرودة حفظه ، وعند وجود ما يصادفه كالحرارة إفناؤه ، وعند الخلو منهما إيجاد البرودة ، كذلك فعل الطبيعة فى الجسم مادام مفارقاً لحيزه عند وجود الميل المنبعث منها حفظه ، وعند وجود ميل غريب يخالفه إفناؤه ، وعند خلو الجسم عن الميل إيجاد الميل الطبيعى . فهذا ما ينبغى أن يتحقق لتندفع الإشكالات التى توردها فى هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين ^(١) لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف متساويين

(١) قوله « كما يقال لولا اجتماع الميلين » احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد بوجهين .

الاول أن الحجرين المتساويين اذا رمى أحدهما قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الآخر فلو انعدم الميل الطبيعى لحدث الميل القسرى فلا معاودة للميل القسرى فى الحجرين فليزى أن يتحركا حركة متساوية .

والجواب : ان المعاقق هو مبدأ الميل الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية أقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك أكثر لا أن الميل أكثر ، وايضا المعاقق الخارجى قائم والميل فى احد الحجرين ضعيف فجاز أن يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الاخر ،

الثانى اذا جذب جاذبان طرفى جبل بقوتين متساويتين فلا شك أن ذلك الجبل لا يختلف وضعه ولا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلو لا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تعادلا .

في الصعود ، ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا .
قوله :

«(وإنما يكون الميل الطبيعيّ لامحالة نحو جهة يتوخىها الطبع)»
لَمَّا كانت الجهات بالطبع إمّا فوق وإمّا تحت فالميل الطبيعيّ إمّا يتوخى
الفوق وهو الخفة ، وإمّا يتوخى السفلى وهو الثقل وهما بسيطان ، وما تقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها .
قوله :

«(فإذا كان الجسم الطبيعيّ في حيزه الطبيعيّ لم يكن له وهو فيه ميل ^(١)
لأنّه لامحالة إنّما يميل بطبعه إليه لا عنه)»
لَمَّا كان الميل الطبيعيّ إلى جهة إنّما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعيّ
وهو حال غير طبيعيّ كالحركة وجب انعدامه عند العود إليه وهو حال السكون بالطبع
فإنّ الواصل إلى المكان الطبيعيّ يجب أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإنّ
هو عديم الميل . واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأنّ الحجر إذا وضع اليد تحته
وهو على الأرض فقد يحسّ ميله . وأجاب عنه بأنّه إنّما يكون في مكانه الطبيعيّ حين
يكون في مركز العالم . والحقّ في ذلك أنّ المكان الطبيعيّ للأرض ليس هو مركز

و الجواب : أن عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فإن كل واحدة من
القوتين لو انفردت أحدثت في العجل ميلا وإذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يتحرك العجل أصلا . م
(١) قوله « فإذا كان الجسم الطبيعيّ في حيزه الطبيعيّ لم يكن له وهو فيه ميل » لأن ذلك الميل
أما أن يكون إلى الحيز الطبيعيّ أو عنه . والاول ظاهر البطلان لأن الميل إلى الحيز الطبيعيّ طلبه
وطلب العاصل محال ، والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع مهرو باعنه بالطبع ، وفي نقل جواب
الإمام سهو فانه قال : الحجر انما يكون في موضعه الطبيعيّ لو كان مركز ثقله مطبقا على مركز
العالم ، وهذا هو جواب الشارح ، وجملّة الكلام هي هنا أنّ المكان الطبيعيّ للأرض ليس معناه أن يكون
داخل الماء والهواء فقط بل معناه أن يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على
مركز العالم ، ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر
و لا شك أن بعض الأرض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه
جزء مكان الكل بخلاف ما إذا كان متصلا . م

العالم الذي هو نقطة ما وإلا فلا شيء من الأرض في المكان الطبيعي ، بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم ، والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلاً فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان وإذا صار متصلاً بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها .

قوله :

« (وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أضعف اجسمة عن قبول الميل القسري وكانت (فكانت خ) الحركة بالميل القسري ^(١) أفتر وأبطأ) »

لما ذكر الميلى أعنى القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين فأشار إلى الاختلاف الذاتى المذكور لبناء ما يجىء من الكلام عليه ، وأشار بقوله « وكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ » إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه .

« (إشارة) »

« (الجسم الذى لا ميل فيه [لا] لقوة ولا بالفعل لا يقبله ولا قسرياً يتحرك به ، وبالجملة لا يتحرك قسراً وإلا فليتحرك قسراً في زمان ما بمسافة ما ، وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما وممانعة ، فتبين أنه يحركها في زمان أطول . وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان (غير خ) ذلك المحرك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذى الميل الأول و عديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتا مقسورين ذى ممانعة فيه و غير ذى ممانعة فيه متساويتى الأحوال في السرعة والبطء . وهذا محال) »

يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدئ ميل ما بالطبع ^(٢) .

(١) قوله « وكانت الحركة بالميل القسري » قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلى المختلفين فى الجسم الواحد لان البطوء فى الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعى جامعاً لامحالة لكن المراد مبدئ الميل الطبيعى على ما قرره الشارح . م

(٢) قوله « يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدئ ميل ما بالطبع »

و قبل الخوض فيه نقول : قد ذكرنا أن الحركة لابد لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء . فنقول ههنا إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة و اختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما ، و بيانه بالتفصيل أن المتحرك بالحد الواحد من السرعة و البطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل ، و قصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى ، والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع في زمان أقصر و بحد أبطأ في زمان أطول فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل ، و

قدم على الخوض في بيان البرهان ابعدنا أربعة .

البحث الاول : كل حركة فلها ثلاثة أشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطء ، وكل حركتين متفتحتين في واحد من هذه الأمور لو احتملا في الأمر الثاني اختلفا في الأمر الثالث على التناسب أى يكون النسبة بين المختلفين في الأمر الثالث كالنسبة بين المختلفين في الأمر الثاني . واه كانت الحركتان من جسم واحد أو من جسمين فقله «إذا اتفق كل واحد من هذه الأمور و اختلف الباقيان» ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض ، والصواب اتفاق واحد و اختلاف الباقيين و اذا اختلف الباقيان فعروض التماسر واجب متيقن فقد في قوله «فقد يعرض» للتحقيق و هو كثير الوقوع في كلام الغوم ، و بيان ذلك أن الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء و اختلفتا في الباقيين فاما أن يكونا متفتحتين في السرعة و البطء مختلفتين في الباقيين و اما ان يكونا متفتحتين في المسافة و مختلفتين في الباقيين او يكونا متفتحتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة و البطء و اختلفتا في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة و زمان طويل و للاحرى مسافة قصيرة و زمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كما كان زمانها أطول كانت مسافتها أطول وكلما كان أقصر كانت مسافتها أقصر ، وان اتفقتا في المسافة و اختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة و الاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة أسرع كان الزمان أقصر وكلما كان أبطأ كان الزمان أطول فقصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هو اتية احد المقدارين المتجانسين من الآخر ، والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية و تناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير و كمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل ، و اذا اتفقتا في الزمان و اختلفتا في الباقيين فللمحركة السريعة مسافة طويلة و للمحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتعد الزمان فكلا كانت الحركة أسرع

المتحرك في الزمان الواحد يقطع بحدّ أسرع مسافة أطول و بحدّ أبطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة ، و تبين من ذلك أنّ الطول في المسافة و القصر في الزمان باإزاء السرعة ومقابلهما باإزاء البطء .

و اعلم أنّه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة ، وبسبب السرعة و البطء تستدعي شيئاً آخر لأننا بيننا أنّ الحركة يمتنع أن توجد إلا على حدّ ما منهما فهي مفردة غير موجودة ومالا وجوده لا يستدعي شيئاً أصلاً ، و الحركة تنقسم إلى نفسانية و غير نفسانية ، و النفسانية تحدّد النفس حالها من السرعة و البطء المتخيلين لها بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل تتحصّل الحركة السريعة والبطيئة ، وأمّا غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة أوقسر فنحتاج إلى ما يحدّد حالها تلك إذ لا شعور ثمّة بالملائمة و غيرها فهي بحسب

كانت المسافة أطول قطعاً و كمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة . و قد ظهر من ههنا أن طول المسافة و قصر الزمان باإزاء السرعة ، وقصر المسافة و طول الزمان باإزاء البطء و قوله «المتحرك» في الاقسام الثلاثة اعم من أن يكون واحداً او متعدداً و ان أوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركة من الجسمين .

البحث الثاني : الحركة لا يقتضي الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطء لانها لا ينفك عن السرعة و البطء فهي مفردة عن السرعة و البطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة و البطء .

و فيه نظر من جهين : أما اولاً فلانه لو صح ذلك يلزم أن لا يقتضي شيء شيئاً بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن أحد النقيضين أي التقيضين كانا . فهو منفرداً عنهم غير موجود . بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجوداً بدون اللازم و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً فلا بد ان يكون لاحد النقيضين أو اللازم دخل في اقتضاء الشيء ، وأمّا ثانياً فلان المراد بالافراد اما المهيبة لا بشرط شيء . فلانسلم أنها غير موجودة و اما المهيبة بشرط لا شيء . فمسلم أنها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و البطء دخل في اقتضاء الحركة .

و يمكن التفتي عن النظرين بان يقال : ليس المطلوب أن للسرعة و البطء دخل في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة و البطء لانه فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج و لا توجد في الخارج الا اذا كانت سرية أو بطيئة و هذا القدر كاف في تحرير البرهان .

ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن و إذالم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلها يقتضيها و حالاً تتحدد بها . ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت ، و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت ، والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه أعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشيء آخر إما خارج عن المتحرك أو غير خارج يسمونه المعاق ، أمّا الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرقعة والغلظة ، و أمّا الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاقب الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن تقتضي شيئاً وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاقب القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدء الميل الطباعي فإذن يلزم من ارتفاع هذين

البحث الثالث : اختلاف السرعة و البطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخييل و الإرادة حتى أن النفس ان تحيل حركة سريعة ينبعث منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة ، وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منها ميلها . واما ان كانت طبيعية أو قسرية فاختلاف الحركة سرعة و بطؤاً ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ، و لامن القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال لان المفروض تحريكه بقوة واحدة .

فان قلت : سيقدر في النمط الرابع ان للطبيعة شعوراً ما فسلب الشعور عنها ينافي . فنقول : المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة و ان قدر ان يكون لها شعور الا أن تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة أن الحجر لا يمكن أن لا يتحرك الى أسفل فلا يمكن و لا يتصور أن يختلف اقتضاءها ، واما يكون اختلاف السرعة و البطوء في الحركات الطبيعية و القسرية من المفارق لان الطبيعة و القاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان المكان خارجاً عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاءهما الحصول في المكان الطبيعي أو القسري فلو لمعاودة عنها كانت الحركة واقعة لا في زمان فلا يختلف بالسرعة و البطوء فلا حركة ، ولما كان المعاق قسرياً اما داخلياً أو خارجياً و المعاق الداخلي يتمتع أن يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المعاق الداخلي بل يستدل على المعاق الخارجي ، ويستدل على المعاق الداخلي باختلاف الحركة القسرية .

البحث الرابع : المشار اليه بقوله « ووجه الاستدلال » قد ثبت أن الحركة لا توجد في الخارج الا بسرعة أو بطيئة و لا توجد سريعة أو بطيئة الا بحسب المعاق ولما كان اختلاف السرعة و البطوء لاجل اختلاف المعاودة كانت المعاودة القليلة بازاء السرعة و المعاودة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة

المعاوقين أعنى الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة و البطء من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة ، ولأجل ذلك استدل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فثبتوا امتناع وجود الخلاء ، وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فثبتوا مبدء ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً وهو مسئلتنا هذه .

و وجه الإستدلال في المسألتين أن اختلاف المعاوقة طمّا كان مقتضياً لاختلاف السرعة و البطء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة و الكثرة نسبة المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ أعنى القلة في إحداهما بازاء الكثرة في الأخرى : و كنسبة الزمان إلى الزمان على

المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة ، و أيضاً نسبة المدة إلى المعاوقة في القلة و الكثرة نسبة المسافة إلى المسافة على التكافؤ أي على أن يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة و الكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة لانه قد تصور أن نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة و ان نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة و قصرها بازاء البطوء فيكون المقدمة الثالثة نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة أما اولافلانه عكس تلك النسبة ، و اما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة و نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كما ذكرنا ، و أيضاً نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة و الكثرة نسبة الزمان إلى الزمان في الكثرة و القلة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى البطيئة و نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطوء و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل إلى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في البحث .

و في مقدماتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون

التساوي أعنى القلّة بازاء القلّة والكثرة بازاء الكثرة ، وإذا ثبت ذلك فلنفرض ^(١) متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافةً ما في زمانٍ ما ، وآخر مع معاوقةٍ ما يقطعها ويكون لا محالة في زمانٍ أكثر ، وثالثاً مع معاوقة أقل من الأول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة و يلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لافي زمان بل في آنٍ لا تنقسم وهو أيضاً محال لما مر . فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب .

و اعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوقة زماناً

نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المعاوقة القصيرة . ومن الفضلاء من سمعته يقول : النسبة على عكس ما ذكرناه اذا دمي واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالمظم والصغر فلا شك أن الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلّة المعاوقة فيه يقطع فيه مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القصيرة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة : وعلى هذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف ، وهكذا ، وحينئذ فلا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل ، وكان في المقدمة الثانية قدحاً . م

(١) قوله « واذا ثبت ذلك فلنفرض » بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقين ،

طريقاً يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلية وهي الميل ، وطريقاً يختص الميل

أما الطريق العام فهو انا نفرض جسماً عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما أن يكون حركته لافي زمان وهو محال ، أو يكون حركته في زمان فلنفرض جسماً آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان أطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة تكون أبطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول أن الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء اختلفتا في الزمان أيضاً ويكون طول الزمان بازاء البطوء ، ولا شك أن بين الزمانين نسبة ، فلنفرض جسماً ثالثاً له معاوقة أقل من الاولى على نسبة الزمانين أي يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع أن كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة و قلّة الزمان بازاء قلّة المعاوقة ، حتى ان المعاوقة كلما كان اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلاً وحركة كثير المعاوقة ساعتين كان حركة قليل المعاوقة

فتجمعهما واجدة المعارضة وتختص بأحدهما فاقدتها . فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال . إنما يختلف زمان المعارضة بحسب قوتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف مايجب من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران .

وأقول : الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعى زماناً لأنها لو وجدت لامع حد من السرعة و البطء في زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أوفى ضعفه كانت لامحالة أبطأ أو أسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة و

أيضاً في ساعة لأن نسبة المعارضة إلى المعارضة نسبة الزمان إلى الزمان و زمان عديم المعارضة نصف زمان كثير المعارضة فبكون معاوقة قليل المعارضة نصف معاوقة كثير المعارضة فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كالحركة لامع العائق هذا خلاف .

وقوله : « إلا أن يجعل حركة عديم المعارضة » استثناء من قوله : « ويلزم من ذلك الخلف » أى يلزم الخلف إلا أن فرض حركة عديم المعارضة فى آن فيكون حركة كثير المعارضة فى زمان وحركة قليل المعارضة اقصر ولا يلزم الخلف . فهذا البرهان واقعه على اثبات البطل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات تتحرك فى مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ، ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحدة فى الطبيعة و المقدار يتحرك فى مسافات متفقة فى المقدار مختلفة خلا ، وملا ، غليظا و رقيقا ، ولو فرض جسم واحد يتحرك فى تلك المسافات كان كذلك ايضاً .

واعترضوا : بأنه ليس يلزم من كون المعارضةتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة و انما يكون كذلك او لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعارضة وهو ممنوع فان من الجواز استدعاء الحركة بنفسها قدراً من الزمان وبالمعاوقة قدراً آخر ، حينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهم لامع العائق ، ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة فى الان فى الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعارضة فى ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا يكون بازاء المعارضة الكثيرة الا ساعة واحدة و حينئذ يكون قليل المعارضة فى ساعة و نصف ساعة فلا محذور .

و الجواب : ما ثبت من أن الحركة لا يغلو من السرعة و البطوء و هما لا يتحققان الا بحسب المعارضة فلا حركة الا مع المعارضة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعارضة لامحالة ، وقد زاد ههنا ايضاً بان الحركة لو وجدت لامع السرعة و البطوء فى زمان كانت فى ذلك الزمان أسرع و فى ضعفه أبطأ وكانت مع السرعة و البطوء . هذا خلف واعلم أن هذا البرهان لو اورد على اثبات المعارضة المطلقة أو على اثبات المعارضة الخارجية

والبطء حين فرضناهما معاً حدّ منهما . هذا خلف . ولنرجع إلى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب أنّ الجسم الذي لا مبدء ميل فيه بالطبع لا يمكن أن يتحرك بالقسر ، و البرهان أنّه إن أمكن فليتحرك مع عدم مبدء الميل الذي هو المعارق الداخليّ مسافة ما في زمان و ليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدء ميل ومعاوقة ما فظاهر أنّه يتحرك كما في زمان أطول ، وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة أقلّ على نسبة تقتضى أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة أطول من المسافة الأولى على نسبة زمانى ذى الميل الأول وعديم الميل لأنّ مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة كنسبة الميل القوى إلى الضعيف فيكون في زمان مثل عديم الميل يتحرك مثل مسافته لأنّ نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة

اتجه وجه التغلص من هذا الاشكال فيه بما ذكر ، وأما ما ورد على اثبات المعاوقة الداخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز أن يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية ، وحينئذ يستدعى قدراً من الزمان ، وقوى الميل يقتضى زمانها و زمان آخر بازاء الميل ، و ضعيف الميل زمانها وقدراً آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور .

وأما الطريق الخاص : فهو أنه لو أمكن أن يتحرك بالقسر ما لا مبدء ميل فيه بالطبع لزم أن يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالى باطل ، ببيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك فى مسافة بالقسر وجسم آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها فى تلك المسافة فلا بد أن يكون زمان حركته أطول ، ثم اذا فرضنا جسماً ثالثاً فيه ميل أقلّ فهو يقطع فى الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت فى البحث الرابع أن طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض أن المسافتين على نسبة الزمانين أى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول فى الزمان الاطول فلا محالة تقطع المسافة الاقصى فى الزمان الاقصى لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان ، مثلاً لو تحرك عديم الميل فى ساعة ذراعاً وقوى الميل ذراعاً فى ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبته الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته فى ساعتين ذراعين فيكون حركته فى ساعة واحدة ذراعاً فالحركة مع العائق كالحركة لامعه فلنأفى هذا البرهان زمانان و مسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى فى تصويره مسافة واحدة و زمانان و قوله « على نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين » يشتمل على امرين احدهما أن الجسم الثالث يقطع مسافة أطول وهو بالدلالة ، والاخر أن تلك المسافة الطويلة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرس ، و اما قوله « لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف » فاعلم : انه لا بد لنا

فيلزم الخلف ، و أمّا المحال بسبب الزمان ^(١) فسنذكره من بعد . و اعترض الفاضل الشارح ^(٢) بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ربّما لا تكون كنسبتهما قال فإن قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة إنّما تتحصل عند اجتماع الأجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وأيضا قيل فإن دل ذلك على

ان نبين أولا هذه القضية ثم نبين وجه تعاق الحجّة بها ، اما الاول فهو أنه تبين في البحث الرابع أن نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة لان هذه النسبة عين تلك النسبة ، والمعاوقة الكثيرة و القليلة ههنا هما الملل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الميل الضعيف .

واما وجه تعلق الحجّة بهذه القضية فهو أنه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما منع ان كان ذلك فقال : لاشك ان بين الزمانين نسبة ، والميل كلما كان أضعف كان مسافته أطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى مالا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة أطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا .

وقد عرفت ان التمسك بضعف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف بل بالضعف . علم انه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلا لانه كما قطع ذو الميل القوى مثلا في ساعتين ذواعا وكلما بضعف الميل يزيد المسافة فلا شك أن زيادة الذراع يصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل ، وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين ، وانما غير الفرض الذى فى طريق الاولى الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما فى الكتاب وغفل الامام عنه حتى أورد الاعتراض عليه . و وجه ثالث وهو ان ضعف الميل لو فرض حركته فى زمان قوى كان يقطع مسافة أطول وعلى القاعدة التى مهدنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الملل الضعيف الى الميل القوى فلو فرض ان نسبة الملل الضعيف الى الملل القوى كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة م

(١) قوله « واما المحال بسبب الزمان » وهو وقوع الحركة فى الان فنذكره من بعد .

فان قلت : قد قال فى الطريق الاول وهو محال لما مر و ههنا يقول سنذكر من بعد وبينهما مخالفة .

فنقول : قوله سنذكره اشارة الى التذكير الاتى الذى هو يذكر ما مر فى النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة م

(٢) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » منع الامام أولا الملازمة القابلة لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا مبدء ميل كانت مع العائق كهي لامعه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل

احتياج الحركة القسريّة إلى معاق قد دلّ أيضاً على احتياج الطبيعة إليه، وأعاد ما ذكره بعينه ، ثم قال : ويلزم منه أن يكون في الأجسام الطبيعيّة مبدئان لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ، ثم قال : فإن قلنا : معاوقة القوام كافية هناك . قلنا : فلتكن أيضاً كافية في القسريّة ، ثم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاق لأنّه مستمرّ الوجود في الجميع و ألزم منه محالات .

والجواب عن الأوّل أنّ من القوى الجسمانيّة ما يحلّ في موادّها و ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانيّة فإنّ الجزء و الكلّ فيها وهى كالصور والطبائع، ومنها ما يحلّ في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانيّة فإنّ الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً ، وما نحن فيه من الصنف الأوّل، والإعتراض بالمنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لأنّه بسبب مانع خارجيّ وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجيّة .

وعن الثاني أننا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعيّة أيضاً إلى معاق ولم يلزم من

واعترض بعد ذلك و منع استحالة اللزوم ، وإنّا يكون محالاً لو كان الميل كلما يضاف يبقى أثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوع لجواز أن ينتهى فى مراتب الضعف إلى حيث لا يبقى له أثر معاوقة حتى تكون الحركة مع العائق كهى لامعه وذلك كما أن قطرات الماء إذا سالت و تكثرت أثرت فى نقر الحجر ولا تأثير أصلاً لقطرة من الماء فى النقرة ، وكذلك جزء من الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزء منه أثر فى الكسر .

لا يقال : القوة الحالة فى الجسم لابد أن ينقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير منه إن كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وإن لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصّة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فمنع اجتماع تلك الاجزاء إن لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هذا خلف ، وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل و حينئذ يعود الكلام المذكور .

لانا نقول : حصّة كل جزء من أجزاء الجسم من تلك القوة إنما تكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء ، و اما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر إلى حد لا يبقى حصّة مؤثرة من القوة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على أى نسبة يراد ، و عندى : أن ذلك السؤال غير موجه فإن السؤال إنما يتوجه لو أشعر بمحذور و ذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى إلا تكرار ذلك الكلام فان قوة العاصلة المؤثرة عند اجتماع اجزاء تلك القوة المفروضة أولاً و محلها هو الجسم المفروض و هى منقسمة بانقسام الجزء فأخّر السؤال رجع إلى الاول ولا

الحجّة المذكورة أن يكون المعارق داخل الجسم البتّة بل هو محال في الطبيعة كما مرّ فهو هناك من خارجه فإذن معاوقة القوام كافية هناك ، وأمّا في القسريّة فلا لأنّ الحجّة بعينها قائمة مع فرض التساوى في القوام . وأمّا الفلكيّات فلا يلزمها ذلك لما بيّنا من الفرق .

(تذكير)

*(يجب أن تتذكّر هيئنا أنّه ليس زمان لا ينقسم حتّى يجوز أن تقع فيه حركةٌ ما لا ميل له ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذى ميل) *
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة كمالاته نسبة للنقطة إلى الخط ، وحينئذ إن كانت حركة عديم الميل واقعة فيه و حركة ذى الميل في الزمان المنقسم لما تمتّ هذا الحجّة لأنّها مبنية على التناسب .
(وهم وتنبية)^(١)

*(ولعلّك تقول إنّ الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام اتّفق له في ابتداء حدوثه من محدثه أو اتّفق له من أسباب خارجه لا يتعرّى من تعاورها إياه وضع أو شكل صار أولى به كما يعرض

محذور فيه ، ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية ، و أما قوله «والزم منه محالات» فالمراد منه أحد المحالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعياً كانت الصورة الفلكية علة للحركة ، وللميل العائق عنها وذلك محال ، وان لم يكن طبيعياً كان جاز الزوال من الفلك وهو شرط للحركة الفلكية و جواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال .

و أجاب الشارح . بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها و المفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية ، و قوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجي من الصفر وغيره لا بد أن يكون مؤثرة و الا لم يكن قوة ،

وعن النقض بالحركات الطبيعية : بالفرق من حيث أن المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الحجّة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه ، و المراد بالحجّة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه . و عن النقض بالحركات الفلكية . بان اختلافها ليس باختلاف المعاوقات بل باختلاف التغيّلات كما مر . م

(١) قوله «وهم وتنبية» تقرير الوهم اننا لانسلم أن لزوم الشكل و الوضع أو الوضع

لكلّ مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطبعاها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وإن كان بمعونة من ذاتها ، ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقاً مطلقاً كذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً [وإن لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه وإن لم يكن استحقاقاً مطلقاً] و كذلك الكلام في الشكل لكنّك يجب أن تعلم أولاً أن كلّ شيء ، فقد يمكن فرضه مبرّأً عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته أو وجوده . فافرض كلّ جسم كذلك و انظر هل يلزمه وضع وشكل ، و أمّا المحدث فإنّه لن يخصّ ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان إلا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة ، أو لداع مخصّص ، أو اتفاق فإن كان لاستحقاق فذلك ذلك ، و إن كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو أحد اللواحق الغير المقومة و قد نفصناها (رفضناها) عن الجسم ، و إن كان اتفاقاً فالإتفاق لاحق غريب ، و ستعلم أن الإتفاق يستند إلى أسباب غريبة) ✽

قد مرّ بيان أن الجسم يقتضى بالطبع موضعاً وشكلاً معيّناً ، و هذا الوهم تشكيك في ذلك ، و إنّما أخره إلى هذا الموضع لأنّه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع و الشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً فذكر الميل بعقبه ، ثمّ لما فرغ من ذلك عاد إلى ذكر الإشكال على حكمه الأوّل .

و تقرّبه بحسب ما في الكتاب أن يقال : ليس يجب أن يكون ذات كلّ جسم هي المقترنة لأن يكون له موضع أو وضع وشكل ، والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور ، و إنّما قال «موضع أو وضع» ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع

للجسم بحسب استحقاق طبيعي ، و لم لا يجوز أن يكون بتخصيص محدث الاجسام أو غيره من أسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز أن يكون لجزء من الجسم مكان أو شكل اتفاقاً لا بحسب طبعه جاز أن يكون مكان كل الجسم أو شكله كذلك كما أن الدرة إذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا بأقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز أن يكون مكان الارض كذلك ، و أمّا قوله «صار اولى به» فلا دخله في السؤال بل جواب السؤال مقدور و هو أن يقال : لو كان حصول الموضع أو الوضع أو الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه و ينتقل عنه لا بسبب ناقل و ليس كذلك . اجاب : بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلماذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل ، و إنّما قال «فافرض كل جسم كذلك» لان كلام السائل ينتظم في بعض الاجسام فناقضه في

الشكل لفظة أو لا نه نعم الأجسام كلها ، قال : و ذلك لأن من الجائز أن يخصص محدث الأجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان أو وضع وشكل على سبيل الاتفاق ، أولاً جل أسباب خارجة اتفافية لا يتعري الجسم عنها كإرادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها ثم صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ، ثم أم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل عما كان عليه إلى موضع أو شكل خصصه الناقل به ، وذلك كما يعرض لكل مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئي مختصاً بطباعتها دون مكان مدرة أخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الأرض و حصوله في موضعه على ما هو عليه وإن كان ذلك بمعونة ذاتها لأنها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض . ثم إن تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أي يكون المكان المطلق وإن لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً بل بسبب الأمور المذكورة و كذلك الشكل . فهذا تقرير الوهم .

و التنبيه على الجواب بأن كل شيء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك و انظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين و شكل معين ويلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما ، و إنما قل « كل جسم » ولم يقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلياً مناقضاً للتشكك ، و لما قال كل جسم لم يذكر الموضع و اقتصر على الموضع لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام وليس مما يلزمه لجسميته ، ثم قال « و أمّا المحدث » فقد خصه بالذكر

الجواب ، و اما قوله « فاقصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام » فيه نظر : لانه ان أراد الموضع المين فالشكل والوضع المينان يختلفان أيضاً باختلاف الاجسام وليس لزمان الجسمية كما تقدم ، و ان أراد الموضع المطلق فهو لم يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل و الوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكافية ، و الاتفاق سبب طبيعي بالعرض ليس دأماً بالاجاب ولا اكثر يا فان تأدية الاسباب الى المسببات ان كانت دائمة أو أكثرية سميت أسباباً ذاتية و إن كانت أقلية سميت اتفاقيه .

لإمكان أن يقع التشكيك به أكثر فإنه لن يخص الجسم بمكان دون مكان إلا لترجيح يرجع أمّا إلى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها من طبعه ، وإمّا إلى المحدث كداع مخصّص ، وإمّا إلى غيرهما كاتّفاق ، والأوّل هو المطلوب ، والثاني والثالث من الملاحظات الغربية التي اشترطنا قطع النظر عنها ، وأشار مع ذلك إلى أن الإتيافاق ليس على ما يظنّ أنّه لا يستند إلى سبب بل [هو] الذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا يفتقر له فينسب إلى الإتيافاق . و ستعلم أن كلّ ممكن فله سبب

☆ (إشارة) ☆

☆ (الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانية و لعل جاعلة ويقبل التبدّل فيها من طباعه إلا لمانع ، و إذا كانت هذه الحال في الموضع و الوضع أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) ☆

أحوال الجسم ^(١) لا تخلو إمّا أن تجب بحسب طبعه أو لا تجب بل تمكّن و الواجبة بحسب طبعه لا تمكّن أن تتبدّل و تزول ، و غير الواجبة إنمّا تحصل للجسم بحسب علل فاعليّة تقتضيها و تلك الأحوال قابلة للتبدّل و الزوال بالنظر إلى طباع الجسم وليست بقبالة لهما بالنظر إلى عللها مادامت مانعة عن التبدّل و الزوال فإذا كانت الحال في الموضع و الوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فأمكن

(١) قوله « أحوال الجسم » حال الجسم إما أن يكون له بحسب طبعه : أو بحسب غيره ، فإن كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن أن تتبدّل أصلاً ، وإن كانت واجبة له بحسب الغير فهي بالنظر إلى الغير متمنعة التبدّل و بالنظر إلى نفس الجسم ممكنة الزوال ، والموضع و الوضع إذا كانا من قبيل القسم الثاني أمكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن أن يزولهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية ، و قد ثبت بالحجة المذكورة أن كلّما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدع ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل ، وإنما يشترط في الحكم أن يكونا من قبيل القسم الثاني ، أما الوضع فلاه واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب والا لا ممتنع خروجه عنه ، و أما الوضع : فلانه إذا كان بمعنى قبول الاشارة اوجزء المقولة فهو واجب ، وإن كانت بمعنى المقولة فهو غير واجب .

وفيه نظر : لأن زوال الوضع عن الجسم لا يجب أن يكون بحسب حركته بل يجوز أن يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز أن يمتنع حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره م .

أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع و الوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجّة المذكورة . و أعلم أن حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الأصول ^(١) فانتقالها عنها غير ممكن ، و أمّا جزئيّات العناصر فحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا ، و الوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن . و هذا أصل مفيد في نفسه و يبتنى عليه ما يتلوّه

❖ (إشارة) ❖

❖ (الجسم المحدّد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عاينه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها ، فهي لعلّة ، والنقطة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب و ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدّل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) ❖

يريد إثبات مبدء ميل مستدير ^(٢) لمحدّد الجهات ، فقال « ليس بعض أجزائه التي تفرض » لأنّه قد عرّض فيما مضى بما يدلّ على امتناع أن يكون لمحدّد الجهات أجزاء بالفعل ، وقال « أولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة » ليعلم أن الوضع الذي هو ممكن له هو بالهيئة التي تعرض بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه و هو محاذاتها له ، و الحجّة أن هذا الوضع إنّما يعرض من تأثير غريب فإذن ليس بواجب

(١) قوله « حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الأصول » و

المراد بالاصول العقول المفارقة .

فان قلت : لما كان وجوب حصولها بحسب الحال أمكن انتقالها بالنظر الى طباعها فلا فرق

بينها و بين الجزئيات .

فنقول : انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق أصلا ، و أما انتقال الجزئيات فهو

ممكن بل وافع ، و الفرق بينهما حاصل . و قيل : المراد الاصول الحكيمية وذلك أن خروج العنصر

إلى مكان آخر اما أن يكون الى مكان طبيعي فيلزم أن يكون للجسم مكانان طبيعيان و هو محال ،

و إما أن يكون الى مكان قسري و هو أيضا محال إذ لا قاسر هناك . م

(٢) قوله « يريد إثبات مبدء ميل مستدير » المطلوب أن في محدّد الجهات مبدء ميل مستدير ،

لان الوضع ليس بواجب لشيء من أجزاء المفروضة فيه بطبعه ، أما ألا فلان وضع جزئه بحسب

محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه و هي حاله بالغير ، و كان ذكر المحاذاة مع الوضع في كلام

بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى ، والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم . واعلم أن وجود مبدء ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج إلا ذو ميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند المحدد ، ووجود مبدء الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة إلا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع ويشير إليه في موضع أليق به ،

والفاضل الشارح ^(١) أورد ههنا حجة من نفسه وهي أن محدّد الجهات بسيط لأن المركب يصحّ عليه الإحلال ، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا وما لا يصحّ عليه الإحلال فليس بمركب ومحدّد الجهات لا يصحّ عليه الإحلال ، ثمّ أضاف إلى هذه الصغرى قوله و كلّ بسيط لا يصحّ عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في الماهية ، ثمّ قال وكلّ ما يصحّ عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ،

الشيخ اشارة الى هذا التوجيه ، و أما ثانياً : فلان بعض أجزائه ليس باولى بالوضع من بعض لبساطته فبطريق الاولى أن لا يكون واجباً له فيجوز انتقاله من ذلك الوضع ويكون فيه مبدء ميل لما تقرّر في الدرس السابق ، لكن ذلك البيل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدء ميل مستدير ، ثمّ لما ثبت أن في المحدد مبدء ميل مستدير علم أنه متحرك على الاستدارة بالفعل لان مبدء الميل المستدير يقتضى الحركة المستديرة فيكون مقتضى للحركة المستديرة موجوداً ، و العائق فيها معدوم لأن العائق فيها اما عائق طبيعي أو خارجي وكلاهما معدومان ، اما العائق الطبيعي فلاستحالة أن تقتضى الطبيعة شيئاً وما يعوقه ، واما الخارجى فلان العائق الخارجى إما جسم ساكن أو متحرك والجسم الساكن لا يعوق إذ مماسة الساكن للمتحرك غير متمنعة ، واما الجسم المتحرك فلان حركته إما أن يكون حركة مستديرة وعدم منه للحركة المستديرة ظاهر ، أو حركة مستقيمة أو مركبة وانما يعوق المحدد لو كان حركته حركة مستقيمة أو مركبة وهما محالان على المحدد ، فقد ثبت أن العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى يوجد مقتضى الحركة خالياً عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركاً بالاستدارة ، هكذا سمعت هذا الموضع :

وفيه من النظر ما لا يخفى . على أنه لا يلزم من وجود مبدء الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تغلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة الملازمة . م

(١) قوله « والفاضل الشارح » أعلم أن الامام فصل هذا الفصل إلى ثلاثة أبعات .

الاول ، في امكان الحركة المستديرة للمحدد ، ومحصل كلامه في بيانه ان بعض أجزائه المفروضة

ثمّ اعترض على ذلك بأنّ الإمكان إمّا أن يكون بحسب ذات الشيء فقط ، وإمّا أن يكون بحسب حصول الاستعداد التامّ ، والأوّل لا يوجب وجود الميل المستدير لأنّ إمكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه ، والثاني غير معلوم لأنّ العلم به يتوقف على العلم بأنّ فيه مبدء ميل مستدير ، و اعترض أيضاً بأنّ العناصر بسيطة فإذن يجب أن يتحرّك على الاستدارة ، و اعترض أيضاً بأنّ الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها ممّا لا يتناهى فلـولزم من تشابه أجزائه صحّة الحركة عليه لزم صحّة حركته بحركات مختلفة غير متناهية و أن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها ، وأورد اعتراضات آخر بعضها في حكم المكرّر و بعضها ينحلّ بما يتحقّق من الأصول المذكورة .

محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء أولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن لها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء إلا بالحركة المستديرة فقد أمكن على محدد الجهات الحركة المستديرة .

والشارح اعترض بقوله « اورد حجة من نفسه » بان شرحه لا ينطبق على المتن ، وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز الانتقال على المحدود لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لماصح انتقاله كان فيه مبدء ميل لا يستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء ، وكلام الشيخ لم يتوقف الاعلى الامكان اذ ول فلامطابقة بينهما .

فان قيل : زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته ، وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد أن يكون بحركته لانا نفرض الكلام في وضعه مع ما يمنع حركته باستدارة كجزء من الارض فان امكان تبديل وضعه اما أن يكون بامكان حركته أو بامكان حركة جزء الارض ، والثاني محال لان ما فيه مبدء الميل مستقيم يمنع أن يتحرك بالاستدارة بالطبع كما يعي ببيانه .

فنقول : ما فيه مبدء ميل مستقيم يمنع أن يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا ، وكفى في جواز تبديل اوضاع اجزاء المحدود جواز حركة جزء الارض في المجلّة و اوقراً .

والثاني : وجود الميل فيه لما ثبت أن ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ، وهذا الكلام من الامام يدل على أن قبول الحركة مطلقاً كاف في الاستدلال .

والثالث : وجود الحركة المستديرة له بالعقل ودل على أنه مراد أيضاً من الفصل على ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة ، وذلك لان الميل قوة محرّكة والفلك لاعاق فيه من قبول الحركة لانه بسيط : ومتى وجدت القوة المحركة بلاعاق وجب الحركة

و أقول في الجواب عن الأوّل : إنّ الإمكان بحسب ذات الشيء ، يكفي في هذا المطلوب لأنّ مع ذلك الإمكان ، قطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسريّ المقتضى لوجود الميل الطبع ،

و عن الثاني أنّ العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لموانع ذاتي غير غريب و هو وجود الميل المستقيم فيها ، ولما كانت الحركة المستقيمة من محدّد الجهات ممتنمة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة ، وإنّما احصر الموانع في هذين لأنّ الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركة من المركز وحركة إليه وحركة عليه فالميل البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان و واحد مستدير ،

و عن الثالث أنّ اختصاص أحد الأوضاع الفلكيّة بأن يستدير عليه العالم من سائرهما يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محرّكه إذ المتحرّك بسيط فهذا حكم يوجب العقل وإن لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ، ولما وجدته متحرّكاً على وضع ما

ولا يستراب في أنه لا يبدل الأعلى عدم العائق الطبيعي ، فلا يتم إلا ما ذكره الشارح . واعترض على ذلك بأن الملول له مكانان : الإمكان بحسب ذاته ، والإمكان الذي هو الاستعداد التام ، ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع الموانع ، فإن اريد بقوله : فلك يصح عليه الحركة المستديرة الإمكان الاول فهو ممنوع لكن لا يلزم منه وجود مبدء الميل فيه فإن إمكان احتراق القطن لا يلزم وجود المحرق ، وإن اريد الإمكان الاستعدادي فهو غير معلوم لأن العلم بحصول الإمكان الاستعدادي يتوقف على العلم بأن فيه مبدء ميل مستدير فإن كان العلم بأن فيه مبدء ميل مستدير يتوقف على العلم بالإمكان الاستعدادي لزم الدور .

وفيه نظر : لأن العلم بأن الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بأن فيه مبدء ميل لأن الاستعداد يرجع إلى القابل لا إلى الفاعل ، ومبدء الميل علة فاعلية للحركة . على أنه لا حاجة في اتمام السؤال إلى هذه المقدمة بل يكفي أن يقال : لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة .

وأما قوله « واورد اعتراضات أخرى » فالذي في حكم المكرر اعتراضه على قوله « الاجزاء لما تشابهت في المهيبة صح على كل منها ما يصح على الآخر وهو أن الجزئين وإن تساويا في المهيبة إلا أنه يحتمل أن تكون شخصية أحدهما شرطاً لذلك وشخصية الآخر مانعة عنه ، وقد مر مثل هذا في النمط الاول .

والذي ينحل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله « لما ثبت وجود الميل في الجزء ، كذلك وجب أن يكون متحرّكاً على الاستدارة » بأن قال : قبول الحركة القسرية لا يبدل الأعلى ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم أن يكون مقتضياً للحركة وقد تحقّق في الاصول المذكورة أن الميل آلة الطبيعة في الحركة ، وإن وجد حال سكون الجسم فلا بد أن يكون مقتضياً للحركة .

والجواب عن اعتراض الاول بأن المراد الإمكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لا إمكان

حكم بجود ذلك المخصص بالإجمال ، وحكم بأن ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد .

(تنبيه)

*(وَأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس [يجب أن] يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة إِمَّا إلى شيء من خارج وإِمَّا إلى شيء من داخل ، وإذا كان ذلك الجسم أولاً ليس ممَّا تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل) *

معناه ما ذكرناه مراراً وهو أن الوضع المتبدل بأي معنى هو

(تنبيه)

*(وَأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك^(١) قديكون للساكن وللمتحرك

فرض التحريك القسري ، وحيث يطرده الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية .

وعن الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدء الميل المستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدوفاته لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه .

وكان ساءلاً يقول : الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة ، وأما أن كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع ولا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المعداد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة .

فاجاب : بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اماميل مستقيم أو مستدير ، لانحصاء الحركات في الثلاثة ، وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم :

فان قلت . المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فثبت أن المركب إنما يمنع لاجل الميل المستقيم لاجل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحداً .

وحاصل الجواب أن الحركة القسرية لا تقتضي الإميلا طبيعياً ، لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير ، وأما في المعداد فهو ميل مستدير لا ميل مستقيم . فاندفع النقض .

وعن الاعتراض الثالث : بانجزاء صفة حركته بحركات غير متناهية ، وأن فيه مبدء مبول غير متناهية ولا يلزم منه تحريكه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز أن يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لا مر عايد الى معركه .

ولقاء أن يقول : لجواز هذا فليجز أن يتحرك المعداد حركة مستديرة فيكون فيه ميل مستدير ولا يتحرك أصلاً لا مر عايد الى موجدته ومشوقه م

(١) قوله د وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك ، كون الجسم متحركاً يستلزم تبدل نسبته

فيجب أن يكون عند ساكن) *

تبدل نسبة محدّد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الأفلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدّد الجهات ساكناً على الإطلاق ، وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على الإطلاق بل بشرط أن يتخالف في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز ، وأمّا إذا توافقا في الجميع فلا ، ويكون عند الساكن كالأرض على تقدير كون محدّد الجهات متحركاً على الإطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتّة ، ولما ثبت إمكان تحرك محدّد الجهات فإذن تبدل نسبته لا يجب عنده تحرك على الإطلاق بل بحسب شرطهما ، ويجب عند ساكن على الإطلاق .

*(إشارة)

*(الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكوّن عنه مكان ، وبعده مكان لا متحقق كل جسم مكاناً [خاصّاً] بحسبه ، ويكون أحداً للمكانين خارجاً عن الآخر فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي له بحسبها ، وإن كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحماً قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه ، فجوهر متمكّن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو ممّا فيه ميل مستقيم ، فكل كائن وفساد فيه [مبدء] ميل مستقيم) *

أقول : يريد أن كلّ ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم ، و الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة ، وسيجيء بيان إثباتهما في جزئيات العناصر . و تقرّر المطلوب أن الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر و بعد الكون نوعاً آخر ، وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصّاً بحسب طبيعته النوعيّة على ما مرّ ، و

إلى غيره ، وبذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس بتبدل نسبته لكن المتحرك إما أن ينسب إلى الساكن أو إلى المتحرك ، فإن نسب إلى الساكن وجب تبدل نسبته على الإطلاق ، وإن نسب إلى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقاً بل بشرط الاختلاف في الحركة أو في المنطق . هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام . م

يستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً ، و على هذه المسئلة بناء هذا المطلوب ، وهى فى الأجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة^(١) فإن الميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعى أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعى ، و أما على الوجه الكلى فبيان هذه المسئلة بأن يقال : الطبائع المتخالفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً ، و الشيخ عرّض بذلك فى قوله «لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر» و نعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكائن لا يخلو إما أن يكون بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنة فى مكان غريب أولاً يكون بل يكون فى مكانها الطبيعى ، و على التقدير الأول يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً إلى مكانه الطبيعى ، و على التقدير الثانى يلزم أنه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الأولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الذى مكانه هذا المكان ، وأنه قد زحجه و غلبه ، و أخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو فى مكانه هذا . فإذا كان الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ، و يلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم وإلا فكيف يخرج منه ، و إنما قال « فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل » و لم يقل فهذا المتمكن لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكوّنه ما هو من جوهره ونوعه . فقد بان أن كل كائن و فاسد ففيه مبدء ميل مستقيم .

(١) قوله « و هو فى الأجسام المقتضية للميول ظاهرة » نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فإنا لما تنبنا الأجسام وجدنا فيها ميولاً مختلفة فى بعضها ميل حصول وضع وهو ملازم لمكانه ، وفى بعضها ميل صاعد ، وفى بعضها هابط ، والبيان لا يتوجهان إلى مكان واحد بل إلى مكانين فنجد الأنواع المختلفة مختلفة فى المكان ، ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو أن الطبائع المختلفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً .

وفيه نظر ، لجواز اشتراك الأشياء المختلفة فى لازم واحد ،

إذا تقرر هذا فنقول : الكون إما أن يكون فى مكان غريب ، أو فى مكان طبيعى فإن كان فى مكان غريب فلا بد أن يتحرك إلى مكانه الطبيعى حركة مستقيمة ، ففيه ميل مستقيم ، وإن كان فى مكانه الطبيعى كان فى ذلك المكان قبل الكون لا مجالاً ، وحينئذ زاحم الجسم الذى فيه و أخرجه من مكانه ، والخروج من المكان يكون لحركة مستقيمة ، والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو أيضاً قابل للحركة المستقيمة .

❖ (وهمٌ وتنبيهٌ) ❖

❖ (فإن تشككت وقلت يكون ذلك المتكون (المستكون خ) لاصق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فقد أو جبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار) ❖

الوهم هو أن يقال أنتم أوجبتم الانتقال على كل كائن فاسد وذلك ليس بواجب لأن التكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكوّنه ملاصقاً للنوع الذي صار منه بعد تكوّنه ، كالجزء من الماء المماسّ لسطح الهواء فإنه إذا صار هواء صار متصلاً بالهواء فلا يحتاج إلى أن ينتقل .

والتنبيه على الحق بأن يقال : اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملتصق ، ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان . فإن انتقاله إليه واجب ويتحقق ذلك بأن يقال مكان الملتصق إما طبعي للكائن أو غير طبيعي للكائن . والقسمة مترددة ، والبيان المذكور بعينه عليهما عائد .

❖ (إشارة) ❖

❖ (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها إلى شيء وصرفاً منه ، وقد بان أيضاً أن المحدد للجهات لا مبدئه مفارقة فيه لموضعها الطبيعي فالإميل مستقيم فيه فهو ممّا وجوده عن صناعه

وأما قوله « فإن تشككت » فهو معارضة : وتقربها أن الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز أن يكون ملاصقاً بالنوع الذي بقصد إليه فإذا كان اتصل به من غير انتقال . والجواب : أن المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتقال ، والامام وجه الشك على المنفصلة القابلة إن حصول الصورة إما أن يكون في مكانها الطبيعي ، أو لا يكون في مكانها الطبيعي ، بأن يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانه الطبيعي .

وأنت خير : بأن هذا المنع غير موجه لأنه منقسم الدائرة بين النفي والإثبات ، وكان الشارح أشار إلى ذلك بقوله « والقسمة مترددة » وأعلم أن هذا الدليل إنما يجري في الأجسام التي لها مكان ، وأما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه . على أن المقصود منه إثبات أنه ليس بكائن فاسد نعم يمكن أن يستدل به على أن سائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة إذا ثبت أن ليس فيها ميل مستقيم . م

بالإبداع ليس ممّا يتكوّن عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكوّن عنه ؛ بل إن كان له كون و فساد فعن عدم وإليه ، ولهذا فإِنَّه لا يَنخرق ولا يَنمى ولا يستحيل استحالة تَوَثّر في الجوهر كتسخّن الماء المؤدّى إلى فسادِه) *

أقول : هذه الإشارة مشتملة على مسألتين : إحداهما كلية ، والثانية جزئية .
فالأولى أن الجسم البسيط ^(١) يمتنع أن يجتمع في طباءه ميلان مستدير ومستقيم ، و برهانه ماضى ، وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين ، وعبر عنه بعبارة أخصّ بهذا الموضوع وهو قوله « لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجّهاً إلى شيء » أى بالحركة المستقيمة « وصرفاعنه » أي بالمستديرة . وعليه سؤال مشهور ^(٢) وهو أن الجسم الذى في طباعه ، ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه و ميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى ، وذلك لأن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين بانفرادها أمّا بحسب اعتبارين فقد يقتضى . والجواب عنه أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي

(١) قوله « الجسم البسيط » أى الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يمتنع أن يقتضى ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء فى حال وجود الميل المستدير أو فى غير حاله لما تقرر أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقتضى أمرين مختلفين ، واستدل الشيخ عليه بأن الميل المستقيم يقتضى توجهه إلى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة : ومن المحال أن يكون الشيء مصرفاً بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع م

(٢) قوله « عليه سؤال مشهور » يمكن أن يود على دأيل الشيخ أن يقال : المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع إنما يلزم لو اجتمع الميلان فى الجسم فى حالة واحدة ولو اقتضى ميلاً مستقيماً فى حالة وميلاً مستديراً فى أخرى فلا يلزم المحذور .

ويمكن أن يورد على دأيل الشارح و يقال : الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين مختلفين بانفرادها ، وأما بشرطين فربما تقتضى كما أن الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضى ميلاً مستقيماً فى حالة ومستديراً فى أخرى .

وأجاب : عن هذا الإيراد ولم يجب عن الإيراد على دأيل الشيخ لا مندفع بما ذكره من الدليل بأنه لو اقتضى جسم واحد ميلاً مستديراً فى إحدى العاليتين وميلاً مستقيماً فى الأخرى لزم أن يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالإيراد لم يبق الا على دأيله .

فقط . فإن كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله ، وإن كان حاصلًا فهو بعينه يستلزم مسكوناً ، ومعناه أنه لا يستلزم حركة فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولاً ، وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه ، وقد يوجد معه ، وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة ، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وأما المسئلة الجزئية فهي أن محدّد الجهات لا ميل مستقيم فيه ، وذلك لوجهين

وتقرير جوابه : أن اقتضاء الحركة والسكون يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي ، وأما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي .

أما أولاً فلأن اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان إذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات ، وبالعكس في العناصر ، وقد يجتمعان معاً كما في سائر الافلاك . وأما ثانياً فلأن المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان ، والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع ، والمكان يمكن أن يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فإنه لا يجوز أن يقتضيه الطبيعة لأن كل وضع يفرض أن يكون مطلوباً بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه بالطبع ، فالحركة المستقيمة مستندة إلى الطبيعة والمستديرة إلى الطبيعة بل إلى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستقيم ليس هو اقتضاء الميل المستدير لتغاير المبدئين .

وأقول : السؤال بالحقيقة منع ، ونقض ، أما المنع : بأن يقال لا نسلم أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقتضي أمرين مختلفين ، وأما لا يجوز لو كان اقتضاءها بأفرادها ، أما إذا كان مع شيء آخر فعدم جواز اقتضاءها أمرين ممنوع لا بد له من بيان : وأما النقص فهو الحركة والسكون فلان الطبيعة الواحدة تقتضيها في حالتين وهما أمران مختلفان ، وأيضاً إذا لم يستند الميل المستدير إلى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع : فيبطل الدليلان بالكلية .

لا يقال : نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول : الميل المستقيم توجه نحو جهة ، والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ، ويمتنع أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجهاً إلى جهة و منصرفاً عنها .

لأننا نقول : أما أن يقيد التوجه والانصراف بالطبع ، أولاً ، فإن قيد لم يزل الاشكال ، والا انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المدحرجة ، والعجلة . م

أحدهما أن فيه ميلا مستديراً فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم^(١) ، والثاني أنه لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ، ولقظة أيضاً في قوله « وقد بان أيضاً » تدلّ على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان .

وقد تفرّع على هذه المسئلة عدّة مسائل : الأولى أن إيجاد محدّد الجهات من موجدّه إنّما يكون على سبيل الإبداع أى لا عن شيء ، لا على سبيل التكوين عن شيء .
والثانية أنه لا يفسد إلى شيء آخر يتكوّن عنه ، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ، ثمّ قال « بل إن كان له كون و فساد فعن عدم وإليه » والفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الإسم^(٢) على الحدوث و الفناء أيضاً أى على الوجود بعد عدم و العدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود و بعده فبيّن الشيخ أنه لا يمتنع في هذا الموضع إطلاق السكون و الفساد بهذا المعنى على محدّد الجهات بل يمتنع على إطلاقهما بالمعنى الأول .

الثالثة أنه لا يجوز الخرق و الالتئام عليه وذلك لأنّهما يستدعيان حركة الأجزاء على الإستقامة ، وأشار إلى ذلك بقوله « ولهذا لا يخرق » وأشار بالقظة هذا إلى

(١) قوله « وذلك أوجهين ، أحدهما أن فيه ميلا مستديراً فيمتنع أن يكون فيه ميل مستقيم » أقول : اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور ، وإنما أوقفه في هذه الورطة لفظية أيضاً حيث تخيل بها أنه استدلال ثان وليس كذلك . والشيخ يريد أن يثبت أحكام المحدد لسائر الافلاك ، وكونها متحرك بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت أن ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت أن لا ميل مستقيم فيها كما أن المحدد لما تقرر أن لا يفارق موضعه تقرر أن لا ميل مستقيم فيه .

فقوله « أيضاً » إشارة إلى ذلك ، والامام أيضاً تخيل أن اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات هذا المطلوت وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركاً بالفعل فان الارصاد لا يبدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوّبة . م

(٢) قوله « أن الكون والفساد يطلقان باشتراك لاسم » يطلقان على معنيين على حدوث صورة ، وزوال صورة أخرى ، وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود المنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كائن بمعنى أنه وجود بعد عدم لانه محدث حدوثاً ذاتياً ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات . م

قوله «لاميل مستقيم فيه» لا إلى قوله «لا يتكوّن ولا يفسد» فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد^(١) من حيث الاصطلاح.

الرابعة أنّه لا تجوز عليه الحركة الكميّة لأنّها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة ، وأشار إلى ذلك بقوله «ولا ينمي» فإنّ النماء هو الإزدياد الطبيعيّ للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوّة فيه . والذبول ضدّه . وكذلك التخلخل والتكاثف فإنّهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخلّيته عن بعضه .
الخامسة أنّه لا تجوز عليه الحركة الكيفيّة ، وأشار إليه بقوله «ولا يستحيل» ثم قيّده بقوله «استحالة» وتؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدّي إلى فسادّه ، وكون الهواء منه لا لأنّ سائر الإستحالات جائزة عليه بل لأنّ امتناع سائر الإستحالات لا يتبيّن بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقصر على ذلك وأعرض عمّا يحتاج فيه إلى بيان أبسط لأنّه داخل في كلامه بالعرض . والغرض من إيراد هذه المسائل التنبيه على أنّ محدّد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات إلا الحركة الوضعيّة ، ويتبيّن من ذلك أيضا أنّ الحركة الأينيّة المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر^(٢)

(١) قوله «فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد» قال الامام : ظاهر الكلام هيئنا مشعر بأن يكون قوله «لهذا» إشارة الى امتناع الكون والفساد ، ووجهه بأن الخرق عبارة عن الانفصال وإذا انفصل الجسم بفسد الجسميّة التي كانت و يتكون جسميتان أخريتان فهو يتضمن الكون والفساد ، وكذلك النؤولا كان بحسب نفوذ أجزاء فيه يقتضى زوال اتصاله ذلك ، وكذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر . فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد ، وأشار الشارح بقوله «لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح» الى أنّ هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث الصورة النوعية ورواها لاعلى حدوث صورة مطلقة ورواها ، فقوله «لهذا» إشارة الى انتفاء الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد . م

(٢) قوله «ان الحركة الاينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر» أي بالطبع لانه تبين أن الحركة في الجوهر . وهي له للكون والفساد ، أو الخرق والالتيام . يستلزم الحركة المستقيمة فانتهاء الحركة المستقيمة يستلزم انتهاء الحركة في الجوهر ولا عكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما بالطبع لان التقدم الطبيعي هو أن يكون المتأخر بحيث يلزم من انتهاء المتقدم انتهاء

الذى هو الكون و الفساد بحسب الصورة النوعية ، والخرق والإلتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها ، وأقدم من الحركة في الكم ، والحركة في الكيف . لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك ، وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة ^(١) ، فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة . و اعلم أن جميع الأحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وإن لم يتعرض الشيخ لذلك .

✽(تنبيه)✽

✽(الأجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيمنة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذغ والتخدير ، ومثل طعوم وروائح كثيرة)✽

لما تكلم على الأجسام المطلقة والأجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية ^(٢) فبدء بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التي تفعل وتنفعل هذه الأجسام

من غير عكس ، كما قالوا : الجنس مقدم بالطبع على الفصل لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينمكس ، وكذلك هي هنا ، وأما قوله «عند القائلين بها» فهو احتراز عن قول المحققين : لا حركة في الجوهر فإن المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها أول ووسط وآخر ، والصورة إنما تحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الأول والوسط خالية عن الصورة . هذا خلف . م

(١) قوله « وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة » الذي سبق أن المحدد متقدم على حركات الأجسام ذوات الجهة ، و اما ان يكون حركته متقدمة على حركاتها فلا غاية ما في الباب أن حركته معه بالزمان لكن تقدم مامع المتقدم معية زمانية غير لازم . م

(٢) قوله «أراد ان يتكلم أيضاً على العنصرية» لما ذكر الشيخ أنا نجد في الأجسام العنصرية قوى مهيمنة نحو الفعل و قوى مهيمنة نحو الانفعال ، وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلاثة أمور، من معنى القوى ، و عن معنى المهيمنة نحو الفعل و الانفعال ، وعن تلك القوى المحدودة .

فشرح الشارح و قال : المراد بالقوى هنا الكيفيات ، و بالمهيمنة إعداد موضوعاتها للفعل أو الانفعال ، فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعل ، بل الفاعل موضوعاتها ، أى الأجسام التي قامت الكيفيات بها ، وكذا المنفعل ، فالمحرك هو النار لا الحرارة و المحترق هو الفطن لا القوة القائمة به ، لكن الأجسام إنما تنهياً و تستمد للفعل و الانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها

بها ، ولا توجد خالية عن أجناسها . وهى أوائل الملموسات . ووسم الفصل بالتنبيه لآزته
 أحوال بيان ذلك على الاستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة بالحسّ و التجربة . فقوله
 « الأجسام التى قبلنا » أى العنصریات ، وقوله « نجد فيها » أى ندرك بالاعتبار والاستقراء
 وقوله « مهياة نحو الفعل » فالقوى قد مرّ أنّها مبادئ التغيرات ، وهى بحسب ماهياتها
 قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات ، والمراد ههنا الكيفيات ، وتهياًها نحو الفعل هى
 أن تجعل موضوعاتها معدّة للفعل فإنّ الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهياة نحو
 الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير فى شيء آخر فهى مبدء للتغيير ، والقوة
 المهياة نحو الإفعال كيفيه يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير عن شيء آخر فهى مبدء
 للتغيير . والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء فى تعريفهما : إن الحرارة
 كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل ، وجمع المتجانسات و تفريق المختلفات أى
 من المركبات دون البسائط . والبرودة كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال .
 وذهب الشيخ فى الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالأقوال
 الشارحة لأنّ تعريفاتها^(١) لا يمكن أن تشتمل إلا على إضافات و اعتبارات لازمة لها

فهى معدة للأجسام نحو الفعل و الانفعال و مبادئ التغيير و التغير .

ثم من قوله « والحرارة و البرودة كيفيتان ملموستان » شروع فى بيان قوى المعدودة .
 و أما قوله « أى من المركبات » و انما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجتمع المختلفات و
 تفرق المتشابهات فى البسائط . فان النار اذا أثرت فى الماء تصاعد منه بخارات و ليست هى الا
 الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء تفسد و يصير هواء و اذا تصاعد استصحب بعض
 الاجزاء المائية المخلوطة به . م

(١) قوله « لان تعريفاتها » أى لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا بالإضافات : كسهولة قبول
 الاشكال فى تفسير الرطوبة ، واعتبارات لازمة : كما من شأنه احداث الخفة و التخلخل فى تعريف
 النار .

وههنا نظر : لانه ليس يدل الا على أنه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات ، والتعريف انما هو
 للمهية الكلية .

والجواب : أن الاحساس بالجزئى كاف فى إدراك الكلى فان الحاسة اذا أحست بالجزئى و
 انطبع صورته فى خزانة الغيال تصرف النفس فيها حتى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة

لا يدلّ شيء منها على ماهياتها بالحقيقة، وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الإحساس بها . وذلك هو الحق . وأمّا اللذغ فقد عرفه الشيخ في القانون بأنه كيفية نفاذة جداً لطيفة تحدث في الاتصال تفرقاً كثيراً العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ، و يحس بالجملة كالوجع الواحد . وأمّا التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه بارداً في مزاجه غليظاً في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية و يجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تأثير القوى النفسانية ، وظاهر أن هذه الكيفيات فعلية وأن اللذغ يفعل ما يفعل لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطيف ، وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح ، وهما تبعان للحرارة والبرودة ، وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما . و أمّا الطعوم فقد قيل : إنها تسعة هي الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، والحرافة ، والمرارة ، والعفوصة ، والقبض ، والتفاهة . و إنما تحدث من تأثير الحار والبارد ، والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف ، والمتوسط بينهما بحسب الإزدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب . و أمّا الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ، ولذلك لم يتعرض لها ، لكنهما جميعاً فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم

مدة ابيضاض الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف .

و أما اللذغ . فكم الحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صلب على عضو تفرق اتصاله بفارقه متقارب الوضع حتى لا يحس الا بالجملة .

و أما التخدير : فهو تبريد العضو ، وهذا يناقى قوله فيما بعد « فظاهران هذه الكيفيات لان التبريد من مقولة أن بفعل لامن الكيف » ، ولعل المراد البرودة المخدرة كما أن المراد باللذغ الحرارة اللذاغة .

و أما الطعوم فبساطتها تسعة ، لان الجسم الحامل للطعم اما أن يكون لطيفاً ، أو كثيفاً ، أو معتدلاً . والفاعل في الثلاثة ، اما الحرارة ، أو البرودة ، أو القوة المعتدلة ، فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة ، وفي الكثيف حدثت المرارة ، و في المعتدل حدثت الملوحة . والبرودة ان فعلت

عنهما . و التأمّل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع إلى الكيفيات الأولى .
و إنما قال الشيخ « و مثل طعوم وروائح كثيرة » ولم يقل و مثل الطعوم و الروائح
لأنّ التفاهة من الطعوم [و] لا يحسّ بتأثيرها في الذوق ، وقيّد الروائح بالكثرة لأنّها
غير منحصرة .

قوله :

❖ (و قوى مهيةة نحو الإفعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة ، و اليبوسة ، و
اللين ، و الصلابة ، و اللزوجة ، و الهشاشة ، و السلاسة) ❖

قسم الإفعال إلى السريع و البطيء ، لأنّ التشكّك في الصلابة و أمثالها في إسنادها
إلى الإفعال لأنّها ليست ممّا لا ينفعل موضوعه ؛ بل هي ممّا ينفعل بطيئاً . و الرطوبة
قد فسرها الشيخ ^(١) بأنّها كيفية تقتضي سهولة التفرّق و الاتصال و التشكّل ، و اليبوسة

في اللطيف حدثت الحموضة ، و في الكثيف حدثت العفوصة ، و في المعتدل حدثت القبض . و
القوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة ، و في الكثيف حدثت الحلاوة ، و في المعتدل
حدثت التفاهة الغير البسيطة .

و نحن نقول : لا شك أن العفوصة قبض أشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان و المفص يقبض
ظاهره و باطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة و الضعف اما أن يقتضي اختلافهما بالنوع أولاً ،
فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب
غير متناهية في الشدة و الضعف كما في الحلاوة و الحموضة و غيرهما ، وان لم يكن مقتضيا لاختلاف
النوع فلا يكون العفوصة و القبض نوعين بل نوعاً واحداً ، اذلا اختلاف بينهما الا بالشدة و الضعف ،
و أما قوله « على ما هو المشهور في كتب الطب » مشعر بأنه من المباحث الطبية و ليس كذلك
بل من المباحث الطبيعية على ما هو المذكور في الكتب الحكمية . م

(١) قوله « و الرطوبة قد فسرها الشيخ » قال في الشفاء : بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء
اذا فتشنا أحواله نجد فيه التصاقاً بما يمسّه ، و سهولة التشكّل بغيره . فالجاء به و رطوبتها أن الرطوبة هي
الاتصاق . و ليس كذلك و الا لكان ما هو أشد التصاقاً أرطب فيلزم ان يكون الدهن و العسل أرطب
من الماء .

قال الامام : هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق
بالغير مع سهولة الانفصال عنه . و لا شك أن الماء في هذا المعنى اكمل من الدهن و العسل .

و نقول : الاكملية في سهولة الالتصاق ممنوعة بل انها متساوية في سهولة الالتصاق ، و اما سهولة

بما يقابلها . وليس ذلك تعريفاً لهما لأنه لو أراد التعريف لذكر أو لا تعريف الحرارة والبرودة ؛ بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة ، و لذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ، وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف . و قد طال البحث بين أهل العلم فيه . وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة^(١) الغريبة الجارية على ظاهر الجسم ، كما أن الإلتصاق هي الغريبة النافذة إلى باطنه ، والجفاف عدم البلّة فيما شأنه أن يبتل . ولم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضع لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ، ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية

الانفصال فغير متحققة فيها قطعاً بل الدهن و العسل أعسر انفصالاً من الماء . و العاصل أن الرطوبة ان فست بالالتصاق يلزم أن يكون الدهن و العسل أرطب من الماء كما ذكره الشيخ ، و ان فست بسهولة الالتصاق يلزم أن يكن متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق . فلم يبق الرطوبة الاسهولة التشكل . فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له .

و أما قوله « فليس ذلك تعريفاً لها » فهو جواب سؤال : انكم نقلتم عن الشيخ أنه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقتوال الشارحة فكيف عرفت الرطوبة و هي من المحسوسات . أجاب : ان ذلك ليس تعريفاً لها ، بل تفسيراً للفظ ، والسبب في ذلك أن الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير ، فنبه الشيخ على خطأهم بتفسير اللفظ . ولا ينافي في ذلك بداهة مفهومه .

و أما قوله « والجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة » فهو خطأ في النقل ، لان الشيخ بعد ما عرف البلّة بما نقله الشارح قال : الرطوبة قد يقال للبلّة و قد يقال للكيفية وكلامنا في الرطوبة الكيفية ، ثم نقل مذهب الجمهور ، و ليس كلامه الا أن رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق ، وعندنا كيفية التشكل . م

(١) قوله « وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة » في الشفاء إن ههنا رطباً ومبتلاً و منتقماً ، فالرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضى صورته النوعية الرطوبة ، والمبتل ما يكون هذا الجسم جارياً على ظاهره ، والمنتقم ما يكون نافذاً في باطنه . والجفاف بازاء المبتل ، كما أن اليابس بازاء الرطب .

و أما قوله « و لم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث » فهو مبنى على أن الجمهور ذهبوا الى أن الرطوبة واليبوسة هي البلّة والجفاف فلم يذكرهما الا انها مذهبهم وهو لا يريد البحث . م

و المناقضات الإعتبارية^(١) وأما اللين^(٢) فقال إنه كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشيء بها قوام غير سيال . فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيراً، ولا يفرق بسهولة . وإنما يكون قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة . والصلابة ما يقابلها . وقال الفاضل الشارح : قيل : اللين ما ينغمز تحت الإصبع مثلاً . فهناك أمور ثلاثة : أحدها الحركة ، والثانى التشكل ، والثالث استعداد قبول الإنغماز . وليس اللين إلا الأخير ، وكذلك قيل : الصلب هو الذى لا ينغمز . وهناك أيضاً أمور ثلاثة : الأول عدم الإنغماز ، والثانى بقاء الشكل ، والثالث المقاومة . وليس الصلابة هى المقاومة لأن الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم وليس بصلب . فإذن الصلابة هى الإستعداد الشديد نحو الانفعال . فرجع حاصل البحث إلى أن اللين و الصلابة كقيمتان يكون الجسم بهما مستعداً للإفعال وعدمه عن الشكل الحاضر . وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة . فإذن لافرق بينهما بحسب تفسيره .

(١) قوله « ولا يشتغل بالبيانات القياسية و المناقضات الاعتبارية » تفسير الإمام أنه اشتغل بذلك فى هذا الوضع مع أن الشيخ يامر بالتأمل فيما مر من قوله « نجد فيها » لان الوجدان لا يكون إلا بالتأمل ، وفيما يأتى فى قوله « ثم أنك إذا فتشت واجدت التأمل » أما البيان القياسى ، فمثل أن قال ان الناس اتفقوا على أن الرطب اذا اختلط باليابس أفاد الاستمسك عن التشتت و لولا أن الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء إذا اختلط بالتراب لا يفيد استمسكا عن التشتت ، و أما المناقضة : فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطباً بسهولة قبولها التشكل الغريب .

و هما زيفان : أما الأول : فلانهم لم يتفقوا على أن كل رطب يغتلط باليابس يفيد الاستمسك بل ذلك انما هو بعض الاجسام الرطبة و اليابسة . و أما الثانى : فلا نسلم أن النار سهل التشكل بالاشكال القريبة ، و الشيخ قد صرح فى الشفاء بذلك . ثم ان ما يدل على أن الرطوبة لا يجوز أن يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الا لتصاق بكل شىء ، و ليس برطب .

(٢) قوله « وأما اللين » كما فى المعين « فينتقل عن وضعه » بالنصب . أى لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه « ولا يمتد كثيراً » احتراز عن اللزج كما فى الناطف . قال الإمام : الجسم اذا كان يتطامن وينغمز تحت الاصبع أو ما يجرى مجراها يقال أنه لين . وهناك أمور : الإنغماز وهو الحركة الحاصلة فى سطحه ، وشكل التقير الذى يحدث فيه مقارنة لتلك الحركة ، واستعداد الإنغماز . واذا لم يتطامن

و أقول : الرطوبة و اليبوسة تنتسبان من حيث الماهية إلى الكيفيات الملموسة ،
و الصلابة و اللين لا ينتسبان إلى المحسوسات بل إلى الكيفيات الاستعدادية ، و
الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات . والشيخ إنما ذكر آثارهما
في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعهما ، وأما الرطوبة و اليبوسة فما عرّفهما .
لكونهما محسوسين بل ذكر معنى ألفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما و بين ما يجرى
مجرأهما ، و قد صرح في الشفاء بأن الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لأنها غير
إضافية ، و سهولة التشكل إضافية ، وإنّما يفسر بها على ضرب من التجوز ، و
أيضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه إطلاق الاسم
على المسمى ، و استعداد الانغماز مع وجود القوام . غير الميسال ، و عدم التفرق بسهولة .
غير استعداد قبول التفرق و الاتصال بسهولة . فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى
الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل . و أما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضى

الجسم تحت الاصبع يقال أنه صلب ، وهناك أيضا أمور : عدم الانغماز ، و بقاء شكل سطحه كما كان ،
و استعداد عدم الانغماز . وليس اللين و الصلابة إلا الاخيرين ، فرجع حاصل البعث إلى أن اللين هو
الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً للانفعال عن الشكل العاشر ، و الصلابة هي الكيفية التي بها
يكون الجسم مستعداً لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر ، وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة
و اليبوسة . فلا يكون بينهما فرق .

واجاب : بان الفرق من وجوه : أحدهما أن الرطوبة و اليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة ،
واللين و الصلابة من الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات ليست بمحسوسة فضلاً عن أنها ملموسة .
وفيه نظر : لان اللين و الصلابة ليسا نفس استعداد الانغماز و عدمه لان استعداد الشيء من مقولة
الإضافة وليستا منها بل هما معروضات الاستعداد ، و لا نسلم أن معروضه ليس بمحسوس لجواز أن
يكون كيفية محسوسة يمرضها هذه الإضافة ، فلهذا عدّهما بعضهم من الكيفيات الملموسة .

وثانيها : أن اللين و الرطوبة و اليبوسة حقايق متغايرة مدركة بالحس و التجربة ، و ما ذكر
في تعريفاتها إنما هو آثارها لتعقل ماهياتها ممتازاً بعضها عن بعض ، وليس اللين هو قبول الانغماز ، ولا
الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز فاتعادهما في اللازم
لا يستلزم اتعادهما في الحقيقة ، و إليه أشار بقوله (والشيخ) إنما ذكر آثارهما الخ .

وثالثها : أن معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز من الشكل ،
و القوام الغير السيل ، و ان لا يمتد كثيراً و لا يتفرق بسهولة . و قبول الانغماز هو معنى الرطوبة و

سهولة التشكل مع عسر التفريق ، والشيء بها يمتد متصلاً ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل . والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما ^(١) وظاهر أن هذه الأربعة ينتمى إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما تقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعال ما . ^(٢)

قوله

❖ (ثم إذا فتشت و أجدت التأمل وجدت أنها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة ، والبرودة ، والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار و يستسخن بالقياس إلى البارد . وأعنى بهذا أنك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته أن جسمايو جد عديما لجنسه ، مثلاً يكون ولالون فيه و لارائحة ولاطعم ، أو وجدته

الفرق بين معنى الكل والجزء ظاهر .

و رابعها : ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ، ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال . فظهر الفرق . و انما معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانتماء مع وجود القوام الغير السيل وعدم التفرق بسهولة ، وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق .

و فيه نظر : لان أحد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة أولاً فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث ، و إن لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبنى على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة . م

(١) قوله « والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما » وهى كيفية يقتضى سهولة التشكل وسهولة التفرق ، وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج . م

(٢) قوله « وهما يقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعال ما » لقابل أن يقول : المزاج مبنى على تفاعل الكيفيات الأربع وليس معناه كما علمت أن نفس الكيفية فاعلة أو منفعة بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلاً وبتوسط الآخر منفعلاً . وكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصص الحرارة والبرودة بكونهما فاعلتين ، والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعالتين تخصص بلا مخصص .

فنقول فى جوابه : نعم كذلك الآن الفعل بتوسط الحرارة والبرودة أظهر كما أن الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة أظهر ، ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة إلا باللوازم الفعلية من أحداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق ، ولم يفسر الرطوبة واليبوسة إلا باللوازم الانفعالية من قبول الشكل والتفرق والاتصال . م

منتيميا إلى الحرارة والبرودة^(١) مثل اللذغ والتخدير ، وكذلك الحال في الهيئات المعدة للإفعال فإنّ التفتيش يلزم أجسام العالم التي تليها رطوبة أو يبوسة . لأنها إما أن يسهل تفرّقها واتصالها وتشكّلها وتركيبتها للشكل من غير ممانعة . فتكون رطبة ، أو يصعب . فتكون يابسة . وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فكغيرها من الأجسام ، و أمّا سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمى إلى هاتين انتماء اللين والصلابة و اللزوجة و الهشاشة وغير ذلك) *

الأجسام العنصرية^(٢) قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة و المذوقة . والسبب في ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات إنما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ، ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره ؛ فإن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك إلا المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما

(١) قوله « أو وجدته منتبها إلى الحرارة والبرودة » عطف على قوله « انك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته » يعنى اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجد أن جسما يوجد هديما لجنس ذلك الباب أو تجد ذلك منتبها إلى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب باب منها كل كيفية فعليه غير الحرارة والبرودة حتى أن كل كيفية غيرهما فاما أن يكون تلك الكيفية منتبها إليها أو يوجد جسم يعرى عنها . م

(٢) قوله « الأجسام العنصرية » الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة ، والأجسام قد تغلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ، و جسم خال عن الكيفيات المسموعة ، و جسم خال عن الكيفيات المشمومة ، و جسم خال عن الكيفيات المذوقة . بخلاف الكيفيات الملموسة فإنه لا يوجد جسم خال عنها . وذلك لان إحساس كل من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم يتوسط بينهما وبين المحسوس كالهواء . فان الابصار والسمع والشم يتوسطه ، و الماء . فان الذوق يتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع أن يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لا ممتناع أن يتوسط الشئ بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والذوق يجب أن تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والالكان الشئ آلة لنفسه . و أما الملموسات فلا تحتاج الى متوسط فلا يغلو الأجسام عنها ، وأما قوله « وأيضا » فهو إشارة الى حكم آخر : أن الحيوان قد يغلو عن المشاعر الاربعة ولا يغلو عن اللمس ، فلذلك أى لما ذكر من الحكمين وهما أن الملموسات تم الأجسام ، وأن اللمس يعم الحيوانات . سميت باو ايل المحسوسات م

تدركه هي ، و تلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لأنها لا تحتاج إلى متوسط ، و أيضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ، ثم التأمل والإستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات : أحدهما جنس الحرارة و البرودة وما يتوسطهما و هو الفعلي ، والثاني جنس الرطوبة و الميبوسة وما يتوسطهما و هو الانفعالي . والباقية إما أن تخلو هذه الأجسام عنها ، و إما أن تنتمي عند الإعتبار إلى هذين الجنسيتين فلذلك سميت هذالك الكيفيات أوائل الملموسات ، و هي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية و ينفعل بعضها عن بعض فتولد منها المركبات . وألفاظ الكتاب ظاهرة . والمراد من قوله « أمّا التي لا يمكن فيها ذلك » هو الفلكيات .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار ، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ، والبالغ في الميعان هو الهواء ، والبالغ في الجمود هو الأرض ﴾
أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، و يعينها ، ولما كان لها بعد كونها أجساماً طبيعية اعتبارات : منها أنها أسطقسات المركبات ، و منها أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد . وبالإعتبار الأول يبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل و الإفعال اللذين هما سبب التركيب ، و يستدل بذلك على عدتها ^(١) وبالإعتبار الثاني يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة و ما يجري مجراها ، و يستدل بذلك عليها أيضاً ^(٢) وهذا الفصل يشتمل على الإستدلال بإعتبار الأول .

(١) قوله « و يستدل بذلك على عدتها » فيقال العنصر اما بارد و اما حار ، و كل منهما اما رطب أو يابس . فحسب الاثنين في الاثنين أربعة . م

(٢) قوله « و يستدل عليها أيضاً » أي على عدتها أيضاً بان العنصر اما خفيف أو ثقيل ، و الخفيف اما خفيف مطلق و هو النار ، أو بالاضافه و هو الهواء ، و الثقيل اما ثقيل بالاطلاق و هو الأرض ، أو بالاضافه و هو الماء . وقال « وهذا الفصل يشتمل على الإستدلال بإعتبار الأول » وثانياً اقتصر على الإستدلال . والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر و الانسب اعتبار لفظ آخر فان الإستدلال في المعارف هو استنبات التصديق ، والمراد ههنا هو استنبات التصور . م

وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبى نصر الفارابى فإنه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة : والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار ، والشديد البرودة بطبعه هو الماء : و الجارى هو الهواء ، و الشديد الإنعقاد هو الأرض . فنقول في تقريره : قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين إحداهما فعلية ، والأخرى انفعالية ، وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الأربع إليها بحسب الإزدواجات الممكنة مشهور ؛ لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعبا كالحرارة للهواء و اليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء ، وكان المؤثر عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لاتدفع . لا على التعمق في البحث . اقتصر على الإستدلال بما لاشبهة فيه من هذه الكيفيات ، و إذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما أشد تعاديا من الجميع أعنى النار و الماء أظهر ، و الانفعاليتين في الباقيين أظهر . مبرز بينهما باسناد كل واحدة من هذه إليها . وبدء بالنار فنبيه بقوله « البالغ في الحرارة » على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لاصورة تقوم بجوهرها الذى لا يختلف ، وأشار بقوله « بطبعه » إلى مصدر تلك الحرارة أعنى الصورة المنوطة ، وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم أن هذا القول مميز للنار عما سواها و معرف لما هيته ، وكذلك في الثلاثة الأخرى ، وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الأولين دون الآخرين مع أن المراد عنده واحد .

قال الفاضل الشارح : وإنما قال بطبعه . في النار و الماء لافي الهواء والأرض لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ، ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض هي الرطوبة واليبوسة . فأزال ذلك الإشتباه به و لم يحتج إليه ههنا . قال : وإنما اختار هذا الترتيب لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين ، و تقديم الأشرف من كل جنس على الأخس أولى ، وقال : وهذه الاحكام ليست ممالا لاختلاف فيها فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة في حيزها لاتكون في غاية الحرارة . ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة

المسخنة والمادة القابلة لها وعدم المواع حاصلة نمة ، فالسخونة الشديدة موجودة ، وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن الأرض أبرد من الماء لأنها أكثف وإن كان الإحساس ببرودة الماء لفرط وصوله إلى المسام والتصاقه بالأعضاء أشد ، كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الإحساس به أشد . وأما الميعان فإن كان هو البلّة فالمائع هو الماء لا غير ، وإن كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة غير الأرض . والنار أولى به من الكل لأنّ الأسخن أطف وأرقّ قواماً . وليس سهولة التشكل إلا لرقّة القوام واللطافة .

و أقول : إنّ الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ، ولا شك أن أحرّ الأجرام في النظر الأوّل هو النار ، وأبردها هو الماء ، وأشدّها ميعاناً هو الهواء . و لم ينازعه في ذلك من نازعه إلا لقياس أو استدلال . وذلك باب آخر أعرض عنه هيمننا و أطنب القول فيه في الشفاء

قوله

﴿ والهواء بالقياس إلى الماء حارّ لطيف يتشبه به الماء إذا سخن وتلطّف ﴾^{*}
لما فرع من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة و تعيينها . أراد بيان أوصافها بالكيفيات الخفية أيضاً ، و هي ثلاثة : حرارة الهواء ، وبرودة الأرض ، و يبوسة النار . وأما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته ، وراعى الترتيب المذكور فابتدأ بذلك بحرارة الهواء ، و إنما قال « والهواء بالقياس إلى الماء حارّ » و لم يقل إنّه حارّ مطلقاً لأنّه بالقياس إلى النار ليس بحارّ إذا كان البالغ في الحرارة هو النار ، ولم يمكن أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنّه لم يبيّن بعد كيفيتها الفعلية ، و استدللّ على حرارة الهواء بأنّ « الماء يتشبه به إذا سخن وتلطّف » أي تخلخل . وتشبهه به تبخره و تصاعده ^(١) في حيزه

(١) قوله « وتشبهه به تبخره و تصاعده » النار إذا أثرت في الماء يرتفع منه بخار و ليس ذلك إلا أن النار تلطف أجزاء مائية ويغفلها فيخلط بأجزاء هو اية كامنة في الماء و يتصاعده إلى حيز الهواء . فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفاً خفيفاً و تصاعده إلى حيز الهواء ، ولولا أن الهواء أسخن من الماء لم يشبه به حيز ما سخن .

قال الامام في شرحه : لما اقتضت سخونة الماء تبخره ، وفي البخار أجزاء هو اية فسخونة الماء

لا تكونه هواء . لأن ذلك لا يكون تشبهاً ، والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ، ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضي الخفة واللطف ، والبرودة تقتضي الثقل والكثافة . للتجربة . فما هو أسخن فهو أخف وأطف ، وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ، ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف وأطف منه ؛ لكنه أخف وأطف فهو أسخن .

قوله

✽ (والأرض إذا خلّيت وطباعها ولم تسخن بعلّة بردت) .
أقول : وهذا استدلال على برودة الأرض . وهو ظاهر . و العلة المسخنة هي أشعة العلويات ، ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها .

قوله

✽ (وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق ؛

أقول : يريد إثبات يبوسة النار . واستدلّ عليها بالصاعقه فإنها على ما قال هيمنها تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة . وفيه نظر لأنّه أيضاً قد قال في بعض أقواله : إنها تتولد من الأبخرة والدخنة الأرضية المتصاعدة عن الأرض المحتبسة في السحاب ، والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض كما أن البخار هو المتحلل الرطب ، وهو أجزاء أرضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء . وهذا أظهر قوليّه في الصاعقة . وأيده الفاضل الشارح بأنّ الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة ، والنحاس تارة ، والحجر تارة .

سبب لانقلاب الماء هواء ، ولولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سبباً لانقلاب الماء هواء ، وهذا الكلام وإن كان جيداً في الاستدلال إلا أنه لم ينطبق على كلام الشيخ لأن الاستدلال بتشبه الماء بالهواء ، وتشبهه به ليس بكونه هواء فإن الشيء لا يكون شبيهاً بنفسه ، و إليه أشار بقوله « لا بكونه هواء » فإن ذلك ليس تشبيهاً . م

فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الأدخنة و الأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها .

قوله

❖ (فهذه الأربعة مختلفة الصور، ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ، ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ، ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء [ولا الماء حيث تستقر فيه الأرض]) ❖

أقول : لما بين كيفيات هذه الأجسام أنتج منها تباین مصادرهما فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، و اختلاف الآثار يدل على تباین مصادرهما ، ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة على ما يشاهد إلى اختلاف الصور وهولمية هذا الاختلاف في نفس الأمر لكن لما كان اختلاف الممكنة واضحاً واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً ، وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لأن الاستدلال به على ما مر أوضح الاستدلالات على اختلاف الممكنة . والمزاجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة : هي صعود النار من حيز الهواء ، و نزول الماء منه ، و صعود الهواء من حيز الماء . وبقى هبوط الأرض من حيز الماء ، وصعود الماء من حيز الأرض . وهما أيضاً ظاهراً . و هبوط الهواء من حيز النار . وهو خفي . قوله .

❖ (وذلك في الأطراف أظهر) ❖

أقول : الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعي قرباً وذلك لأن المعاق مع ذلك ينتقض حجماً فينتقض معاقه . فلذلك يكون طلب الممكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الأطراف أظهر

❖ (تنبيه) ❖

❖ (من ظن [أن] الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء ، إياه مجتمعاته مغلاً له . لا بطبعه . كذب أنه الأكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفواً ، والقسري يكون بالصد

من هذا ، وكذلك الحال في الحركات الأخرى *
أقول : لما كانت الحجّة الأخيرة ^(١) في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك لم يتبين إلا في جزئيات العناصر دون كليّاتها ، وكان من المحتمل أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليّات بالطبع ؛ بل بالقسر إمّا بجذب ممّا يتحرك إليها ، أو بدفع ممّا يتحرك منها كان من الواجب إبطال هذا الإحتمال . والذي يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون أسرع منها للصغير ، والقسريّة بخلافها . وذلك لأنّ الأكبر أقوى طبعاً فهو أشدّ ميلاً و أقلّ مطاوعة للقاسر ، والوجود يشهد بأنّ الكبير من أجزاء العناصر يتحرك إلى أمكنتها أسرع فهي إذن إنّما تتحرك بالطبع لا بالقسر . والشيخ خصّ بيانه بأنّ الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته إياه مجتمعاً تحته مغلاً إياه لأنّ قوماً ذهبوا إلى أنّ العناصر كلّها طالبة لمركز العالم لكنّ الأثقل يسبق الأخفّ فيضغطه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفوا الأخفّ فوقه . واحتجّاجه عليهم يتضمّن إبطال جميع الإحتمالات المذكورة ، ولما كان بيانه خاصّاً بالهواء والماء أشار إلى الباقي بقوله « وكذلك في الحركات الأخرى »

* (تنبيه) *

* (قد يبرد الإثاء بالجمد فيركبة نديّ من الهواء كلما ألفظته (لفظته خ) مدّ إلى أيّ حدّ شئت ، ولا يكون ليس إلا في موضعه الرشح ، ولا يكون عن الماء الحارّ و

(١) قوله « لما كانت الحجّة الأخيرة » أي الحجّة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور لما توقف على أن لجزئيات العناصر حركات و ميولا طبيعية مختلفة . لكن ههنا احتمالان .

أحدهما أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليّات بالطبع بل بالقسر ، وذلك إما يحدث من العنصر الكلي الذي يتحرك إليه ، أو يدفع من العنصر الذي يتحرك فيه ، مثلا حركة جزء الهواء من مكان النار إلى مكانه إما لأن كل الهواء يجذبه أو كل النار يدفعه .

والآخر أن يقال : العناصر كلّها طالبة للمركز إلا أن الأثقل يضغط فيرسب ، والأخف يدفع فيطفو ، وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعاً .

هو اللطف و أقبل للشرح . فهو إذن هواه استحالة ماء ، وكذلك قد يكون صحوفي قلل الجبال فيضرب الصرّ هواها فيجمد سحابا لم ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصمّد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ، ثم يصحى ، ثم يعود.)*

أقول : يريد إثبات الكون و الفساد في العناصر ، والاستدلال به على اشتراكها في الهبولى . فنقول : تغيّرات الأجسام^(١) بصورها لا تقع في زمان لأن الصور لا تشتدّ و لا تضعف ، بل تقع في آن ، وتسمّى فساداً أو كونا كامراً . وتغيّراتها بكيفياتها تقع في زمان لأنها تشتدّ وتضعف ، وتسمّى استحالة . والفساد والكون إنما يقع بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يفرض هذا التغيّرين كلّ واحدة منهما وكلّ واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون والفساد اثنتى عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة . لكن الواقع منها أولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة

(١) قوله « فنقول تغيّرات الأجسام » الأجسام يتغير اما في الصور أو في الكيفيات ، وتغيرها في الصورة كون وفساد آنى ، وتغيرها في الكيف استحالة زمانية ، وذلك لأن الصور لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في أول الاشتداد و في وسطه لأن حصوله حينئذ تدريجى فهى لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط ، وانه محال . وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف .

وفيه نظر : لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في أول الاشتداد أو وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة . و تمام الكلام سيجى .

ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر اثنتى عشرة ، والشيخ اقتصر منها على أربعة انقلابات : انقلاب الماء هوا ، وانقلاب الهواء ناراً ، وانقلاب الارض ماء ، وبالعكس .

فورد السؤالان : أحدهما ، أن الشيخ لم اختار هذه الاربعة دون غيرها . والثانى ان المقصود من الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهبولى على ما صرح به الشيخ في آخر هذا الفصل بقوله « فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض ، فلها هبولى مشتركة » واثبات الثلاثة الاول كافية فيهما ، اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي واثبات الكون والفساد في جميع العناصر لاثبات جميع الكون والفساد في العناصر ، واما الثانى فلانه متى

فإن الأطراف لا تتكوّن من الأطراف إلا بعد تكوّنّها أوساطاً أعنى لا يتكوّن الهواء من الأرض إلا بعد تكوّنّها ماءً ، و حينئذ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة مركّباً من تكوّنين يتقدّمانه . و العناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات : أحدها بين النار والهواء ، و الثانى بين الهواء والماء ، والثالث بين الماء والأرض و يشتمل كلّ ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون و الفساد . فإذن الأنواع الأولى ستّة و هي بسائط . و أربعة من الباقية تتركّب من بسيطين و هي تكون الهواء من الأرض ، و تكوّن الماء من النار ، و عكسهما . و اثنان مركّبان من ثلاث بسائط و هما تكوّن الأرض من النار ، و عكسه . والشيخ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء والماء لأنّ الكون و الفساد بينهما أظهر من الباقية ، وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين : أحدهما تكوّن الهواء من الماء ، والثانى عكسه . وكان الأوّل مشهوراً لكثرة المشاهدة فإنّ انفصال الأخيرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها و انتقاصها بسبب ذلك ظاهر .

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائيّة .

ثبت انقلاب الهواء . نادراً ثبت أن هيولى الماء هي هيولى الهواء ، و متى ثبت انقلاب الهواء ماء . ثبت أن هيولى الهواء هي هيولى الماء ، و متى ثبت انقلاب الأرض ماء . ثبت أن هيولى الماء هي هيولى الأرض فثبت اشتراك الهيولى بين الكل ، فلما كفى الأنواع الثلاثة فى اثبات المطلوبين فما الفائدة فى إيراد النوع الرابع .

فاشار الشارح الى جواب السّوالين بأن قال : أنواع الكون و الفساد وإن كانت اثني عشرة إلا أن الأنواع الاولية ستة إذا الأطراف لا تتكون من الأطراف . فكأن قصد الشيخ اثبات الأنواع الست الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقى أربعة أنواع فى ثلاثة ازدواجات .

فإن قيل : لم اختار الأربعة . فيقال : لأنها اولية و الباقية بتوسطها فكان أولى بالاثبات .

فاذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الأربعة .

فيقال : لشهرة الباقيين .

فإن قلت عدم كون الأطراف من الأطراف يناقضه ما قد سلف فى الصاعقة من أنها أجزاء نارية فاحترقتها السخونة ، فهي أجزاء نارية تفسد و تكون أجزاء أرضية صلبة .

فنقول : المراد أن الأطراف لا تتكوّن من الأطراف فى الاغلب ، وهذا كاف فيما قصده الشارح من

قلنا : نعم وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم تكن فيه لأن الهواء لا يستقر في الماء بل حدث و انفصل بالغليان وغيره . فلشبهة هذا النوع لم يذكره الشيخ .

وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفى في إثبات كون الهوى مشتركاً وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الإزدواج على نوع واحد وهويان تكون الهواء ماءً . فاستشهد عليه بشيئين^(١) :

أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجمد ، وأشار إليه بقوله « قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء » وذلك لأن الندى الذى يوجد هناك : إما أن يتكون من الهواء وهو المطلوب ، وإما أن لا يتكون منه ، بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبى البركات وغيره ، أو يترشح مما في داخله .

والأول باطل لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف فإن الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى مجاورة للإناء . وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء : إما نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحاله الأول ، وإما تناقصها فيكون حصوله في كل مرة أنقص مما كان قبلها ، وإما تراخي أزمنة حصولها فيكون بين كل حصولين

بيان المناسبة ، ولو كان حديث الصاعقة واقعاً لكان في غاية الندرة .

واعلم انه اوبين انقلاب الارض ماء ، والماء هوا ، وانقلاب الهواء نارا ، وبالعكس . كان فيه حسن ترتيب . ولو اثبت انقلاب النار هوا ، والماء هوا ، وانقلاب الماء ارضا . كان البيان بأظهر الانواع .

أما الاول فلظهوره في انتفاء النار .

وأما الثاني فلظهوره في البخار .

وأما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار . م

(١) قوله « واستشهد عليه بشيئين » أى استدلل على تكون الهواء ماء بدليلين ، أحدهما ان الإناء الفضى أو النحاسى او ما شبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جداً فانه يحدث على ظاهره قطرات لا يخالو عن ثلاثة أقسام إما أن يكون من داخل الإناء ، او خارجه . فان كان من داخله فهو على سبيل

زمان أطول ممّا بين حصولين قبلهما . و ذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء الّتى تكون في هواء أبعد من الإبناء إليه مع أن ذلك بعيد جداً لأنّ تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء، إياها لا تتمكّن من خرق حجم كبير من الهواء . ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لأنّنا نرى حدوث الندى مرّة بعد أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحسّ من الإبناء ما حدث عليه ، ويكون الإبناء على حاله من التبرّد ، وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله «كلّمّا لفظته مدّ إلى أى حدّ شئت» وقيل : على ذلك إن كانت برودة الإبناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإبناء فوجب أن يصير كلّ ذلك الهواء ماءً ، و لا محالة يسيل الماء حينئذ و يتّصل به هواء آخر ويصير أيضاً ماء إلى أن يجري الماء جرياناً صالحاً . و إذ ليس كذلك فعلم أنّه حدث من أجزاء مائيّة قليلة المدد . أجب عنه بأنّ جرم الإبناء لصلابته لا يتكيّف بالكيفيّات الغريبة سريعاً ، وعند التكيّف تحفظ الكيفيّة بطيئاً فإذا ألحّ عليه القوّة المكيّفة أشدّ تكيّفه بها فوق ما يشدّ تكيّف غيره ، ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصيّة المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات فالإبناء المذكور لشدة تبرّده يفسد الهواء المطيف به ، والماء لسرعة تكيّفه بأكيفيّات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإبناء ماء أمّا إذا ننحسّ منه واتّصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده .

و الثانى وهو أن يقال : الندى يترشح ممّا في داخل الإبناء . وهو أيضاً باطل لوجوه : أحدها أنّ الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلّل بعد . والثانى أنّ ذلك يقتضى أن لا يوجد إلّا في موضع الرشح لكن

الرشح، وإن كان من خارجه من الهواء المطيف بالإبناء، فاما ان يكون بطريق الكون منه ، أو لا كما ذهب اليه أبو البركات فإنه زعم أن فى الهواء المطيف بالإبناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن عن صرف الهواء والنزول الى الاناء فلما برد الاناء الهواء الذى يليه زالت تلك السخونة من الاجزاء المائية لصغره فنقلت وكثفت فنزلت واجتمعت على الاناء . وهذا باطل لان الهواء المطيف بالإبناء لا يتمكن أن يشتمل على اجزاء كثيرة سيما فى الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصددها، وعلى تقدير بقاء شىء من تلك الاجزاء يلزم احدا مو: اما بقاؤها ، او تناقضها، او تباعد اذمنة حصولها. لكن الوجود بخلاف جميع ذلك . واما الرشح فباطل ايضا لانه لو كان

ليس الحكم بأنّه لا يوجد إلّا في موضع الرشح مطابقاً للموجود فإنّه يوجد فوق ذلك الموضع ، وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله « ولا يكون ليس إلّا في موضعه الرشح » فدلّ قوله على أنّه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ؛ بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإنّ هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة . والثالث أنّ الماء إذا كان حارّاً واجب أن يوجد الرشح أيضاً بل ينبغي أن يكون الرشح أكثر لأنّ الحارّ أطف وأقبل للرشح لرقّة قوامه . وليس كذلك . وأشار إلى ذلك أيضاً بقوله « ولا يكون ذلك من الماء الحارّ و هو أطف وأقبل للرشح » ولما أبطل الوجهين صرّح بالنتيجة و قال « فهو إذن هواء استحالة ماء » .

والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولّد في قُلل الجبال دفعة من صحو الهواء لامن انسياق السحاب إلى ذلك الموضع من موضع آخر ، ولامن انعقاد بخار صعد إليه ، ثمّ ينزل ذلك السحاب ثلجاً بحيث يعود الصحو ، ثمّ تولّده مرّة أخرى . وهو المراد بقوله « وكذلك قد يكون صحو في قُلل الجبال فيضرب الصرّ هواها » إلى قوله « ثمّ يعود » ويريد بالصرّ البرد الشديد ، وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات ، و الشيخ

الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك، واليه اشار بقوله «لا يكون ليس الا في موضع الرشح ، فقوله « ليس الا في موضع الرشح » قضية قصد نفيها ، بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون الا في موضع الرشح لان قوله ليس الا في موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع الرشح وقوله « في موضع الرشح » لا يفيد الا وجود الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح لانه وبما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار ، وهذا معنى قول الشارح « فدل على انه لم يمنع وجود الندى من الرشح » .

ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث و هو قوله «فهو اذن هواء يحال ماء» .

وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية . فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان الكيفية من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلّة وان كانت الصورة الهوائية باقية، وهكذا القول في سائر الانواع .

قال الشارح : هذا انكار للحس فاننا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها

قد حكي أنه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما ، وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً . فهذا بيان الإزدواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجملية إنباءه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضى انقلاب أثر الهواء ماء ، وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فإذا يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء .

والجواب أن هذا الإعتراض ليس بقادح في غرضنا ، وذلك لأننا لم ندع أن السبب في ذلك أي برودة هو ، ولا أنها على أي شرط ينبغي أن تكون ، ولا أن المانع إنباءها عن ذلك أي شيء هو . وإذا لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقص بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما ، بل إننا ادعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك إما لفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإن لم يعرفهما بالتفصيل فإن الجهل بتفصيل ذلك لا يقدرح في علمه بإمكان وجودهما . قوله .

﴿وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار﴾

لما فرغ الشيخ من تفصيل الإزدواج الأول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار . أمّا صيرورة النار هواء فظاهر لأن الشعلة المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد و

هواء ، ثم لو جوز أن يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجز أن يكون جميع العناصر جسماً واحداً يتكيف به بغيره بكيفية النار ، وبغيره بكيفية الهواء ، وبغيره بكيفية الماء والأرض . فلا يكون شيء من العناصر موجوداً لأن ذلك الجسم غير العناصر . على أن الهواء إذا استحال إلى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد لم يزل تلك الكيفية عنه . فبقاء تلك الكيفية مع ذوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستعفظها . م

لا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ ، وأمّا عكسه فهو المراد من قوله « وقد تخلق النار بالنفّاخات من غير نار » ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكبر وسدّ الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك قوله .

✽ (وقد تحلّ الأجساد الصلبة الحجريّة مياهاً سيّالة . يعرف ذلك أصحاب الحيل . كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة . فهذه الأربعة قابلة للإستحالة بعضها إلى بعض . فلها هوى مشترك) ✽

و هذا هو الأزواج الثالث وهو بين الماء والارض . وبدء بصيرورة الأرض ماءً فقال « وقد تحلّ الأجساد الصلبة الحجريّة مياهاً سيّالة يعرف ذلك أصحاب الحيل » يعنى طلاب الإكسير ، ويكون ذلك بتصويرها أملاحاً إمّا بالإحراق ، أو بالسحق مع ما يجري مجرى الأملاح كالنوشادر ثمّ إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضيّة النديّة المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء . و الأجساد هي الأجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم . ولمّا ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله « كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة » و ذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها ، وإنّما ذكر هذا العكس بخلاف نظريته لأنّه أندر وجوداً بالقياس إليهما ، ولم يستأنف قوله له بل وصله بالحكم الأوّل لأنّهما من أزواج واحد . ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لأنّ يستحيل بعضها إلى بعض ، والمراد بالإستحالة هي هنا غير المصطلح عليها أعنى الحركة الكيفيّة .

والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح ممّا اقتضته قريحه بعض أصحابه أنّ هذه التغيّرات المشاهدة يحتمل أن تكون استحالّة في الكيف . مثلاً الهواء الذي صار ماءً استحال في حرارته إلى البرودة فهو هواء في جوهره لكنّه متكيّف بكيفيّة الماء ، و مع هذا الإحتمال لا يثبت الكون والفساد . فليس بشيء . لأنّه يقتضى الإنكار لأمر محسوسة ، وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسماً واحداً متكيّفاً بهذه الكيفيّات ، ومع ذلك فبقاء الكيفيّة التي استحال إليها العنصر مع زوال السبب المقتضي إبّانها دلّ

على حدوث صورة تستحفظها .

✽ (إشارة وتنبية) ✽

✽ (هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا ، وهي الأركان الأول ، و بالحرى أن تتم عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار ، و ثقيل مطلق كالأرض ، وخفيف ليس بمطلق كالهواء ، و ثقيل ليس بمطلق كالماء) ✽

أقول : قد مرَّ أن لهذه الأجسام اعتبارات : منها أنها أصول الكون و الفساد ، و منها أنها أركان العالم ، و منها أنها أسطقسات تتركب المركبات منها و عناصر تنحل المركبات إليها . و ذكرنا أن الاستدلال عليهما من حيث الكون و الفساد و التركيب و التحليل ينبغي أن يكون باعتبار الفعل و الانفعال ، و أن الاستدلال عليهما من حيث أنها أركان ينبغي أن يكون باعتبار أمكنتها . فلمَّا ذكر من الصنف الأول طرفا صالحا أراد أن يذكر الصنف الثاني . فبيّن في هذا الفصل حال أمكنتها في النضد و الترتيب ، و بيّن بذلك أنها منحصرة في أربعة ، و أن العالم يتم بهذه الأربعة . فقوله و هذه هي أصول «الكون و الفساد» إشارة إليها بأحد اعتباراتها ، و قوله «في عالمنا هذا» إشارة إلى عالم الأجسام العنصرى ، و قوله «وهي الأركان الأول» إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم ، و قيد بالاول^(١) لأن بعض المركبات أيضا ركان للبعض كالأعضاء للحيوان لكنّها لا تكون أول . فالأول للجميع هي هذه ، و قوله «بالحرى» أن تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة ، إشارة إلى انحصار الأركان في هذه الأربعة ، و قوله «حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار» إشارة إلى الحصر ، و هو أن ذوات الحركة

(١) قوله «وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا ركان للبعض» هذا انما يتم لو كان المراد

بالاركان انما اجزاء المركبات ، و ليس كذلك بل انها اجزاء العالم ، و هي باعتبار جزئية

المركبات اسطقسات لا اركان . م

المستقيمة إما خفيفة ، وإما ثقيلة على ماسر^(١) وكل واحد منهما إما مطلق وإما ليس بمطلق . فإذن التربيع واجب .

وأما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو أن الخفيف المطلق هو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز ، ويقضى طبعه أن يقف طافيا بحركته فوق الأجرام كلها . والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك .

و اعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة ، ولذلك فسر^(٢)ه بالطوفوق الأجرام كلها أي الأجرام العنصرية . والخفيف بالإضافة له معنيان^(٣) : أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط لكنّه لا يبلغ المحيط ، وقد يعرض له أن

(١) قوله : « ذوات الحركات المستقيمة إما خفيفة أو ثقيلة على ماسر » إشارة إلى ما ذكر من أن الضفة هي الميل إلى فوق ، والنقل هو الميل إلى تحت ، واعلم أنه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة و الا لزم أن يكون الماء خفيفا لأنه إذا حصل في حيز الأرض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها ، وإس ذلك توجهها إلى جهة السفلى بل إلى جهة الفوق بالضرورة ، وإنما المراد به ما يكون أكثر حركته إلى جهة الفوق ، وحينئذ إما أن يكون جميع حركته إلى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق . أولا يكون وهو الخفيف الغير المطلق . وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفلى في الجملة فإن الهواء إذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع و هو توجهه إلى جهة السفلى ، بل المراد أن يكون أكثر حركته إلى جهة السفلى وحينئذ إما أن يكون جميع حركته إليها وهو النقل المطلق ، أولا وهو النقل الغير المطلق فانهصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر ، و أما انحصار ذوات الحركات المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر . م

(٢) قوله « والخفيف بالإضافة له معنيان »

أحدهما الذي في طباعه إذا تحرك في أكثر المسافة إلى المحيط يكون فيه ميل صاعد . والميل الصاعد هو الضفة فيكون خفيفا بهذا الوجه ، وإذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط فيه ميل هابط . والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلًا من هذا الوجه ، فهو خفيف بالإضافة .

فان قلت : فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة . و الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان . فيلزم أن يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين . وانه محال .

اجاب : بان تضاد الحركات إما باعتبار تضاد مائمه وماليه إما بالذات : كالحركة من السواد إلى البياض ومن البياض إلى السواد ، وإما بالاعتبار : كالحركة من العلو إلى السفلى وبالعكس

يتحرر كعن المحيط . ولا يكون تلك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم . لأنهما تنتميان إلى نهاية واحدة . وهذا مثل الهواء فإنّه يرسب في النار ويطفو على الماء . والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسه كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل و خفيف بالإضافة . وهذا الوجه يقرب من الأوّل وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنّه يتخلف عنه . وبالإعتبار الأوّل لا يريد من المحيط ما تريد النار . قال الفاضل الشارح : وإنما قال «خفيف ليس بمطلق» ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة . و ليكون متناولا للمعنيين المذكورين فإنّ الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير .

و اعلم أنّه أنّما قال «خفيف مطلق كالنار» ولم يقل فالنار خفيف مطلق لأنّ

و هي هنا ما إليه الحركتان و احد فلا يتضاد ان .

و الثاني الذي إذا قيس إلى النار كانت سابقة عليه إلى المحيط . فهو عند المحيط ثقيل ، أى لما تخلف عن النار يكون ثقيلًا بالنسبة إليها لكنه لما كان متوجها إلى المحيط فهو عند المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالإضافة .

وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف . لرجحان : أحدهما أن القسمة إلى خفيف مطلق و خفيف ليس بمطلق قسمة دائرية بين النفي و الاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة إلى خفيف مطلق و خفيف مضاف

الثاني أن الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين ، والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق الأعلى المعنى الأخير لأن المعنى الاول هو أنه لا يريد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى الإضافة إلى غيره بخلاف المعنى الثاني فإنه مقيس إلى النار بالتخلف عنها .

فان قلت : فالهواء خفيفة بالإضافة إلى النار وليس كذلك

فنقول : انما كان خفيفا بالإضافة لانه ثقيل بالقياس إلى النار فيكون خفيفة بالإضافة بالنسبة إلى النار فقولہ فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير «يقضى ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول ، وليس كذلك لكن المراد أن الهواء ليس بخفيف مضاف إلا بالمعنى الأخير لأن المعنى الاول لا إضافة فيه إلى غيره

و فيهما نظر : أما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب و الإيجاب يكون بين الإيجابين اذا كان أحدهما في قوة سلب الآخر ، والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف و هو ما يكون أكثر مسافة حركته إلى جهة الفوق . اما ان يكون جمع مسافة حركته إلى جهة الفوق ، أو لا يكون ، وهذه منفصلة حقيقية قطعاً . وأما الثاني فلانه ان أريد

الأول في بيان حصر الأركان كاف^(١) على مامر^(٢)، أمّا لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً أن يكون مع النار شيء آخر هو أيضاً خفيف مطلق، واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أن المكان الواحد لا يستحقّه جسمان بسيطان .

قوله .

﴿و أنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه [التي عدناها] .﴾

أقول : هذا بيان أنها هي التي تنحل إليها المركبات وتتركب منها ، وأشار فيه إلى الاستقرار وتتبع أحوال التركيب والتحليل على ما يذكره الأطباء . وفيه تعريف بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح : إنما سمى الفصل بالإشارة والتنبيه لأن الإشارة هي بيان حصر الأركان بالبرهان ، والتنبيه هو بيان أنها أسقطت المركبات لا غير بالاستقرار

بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولها فذلك ظاهر البطلان ، وإن أريد أنه يحتمل أن يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف أيضاً كذلك كما صرح به من أنه مفسر بالمعنيين ، ولعل المراد مجرد عبارة السلب والإضافة حتى أن الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الإيجاب ، وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الإضافة إلى الغير وإنما هي في المعنى الأخير ، وكان الإمام يشير إلى هذا في شرحه . م

(١) قوله « لان الأول في بيان حصر الأركان كاف » أي لو قيل الجسم المنصري أما خفيف مطلق أو ليس ، و أما ثقل مطلق أو ليس . يكفي في بيان انحصاره في الأربعة ، و أما لو قيل أما خفيف مطلق و هو النار لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار ، و الأقسام الباقية في العناصر الباقية ، وحينئذ يحتاج بيان الحصر إلى مقدمة أخرى كما ذكره الإمام و هو أن المكان الواحد يستحقّه جسمان بسيطان .

وأقول : هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم أن الأجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق و الثقل المطلق و غيرهما ؛ بل زعم أنها منحصرة في العناصر الأربعة بقوله « و بالحرى ان يتم بهادة ذوات الحركة المستقيمة » فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار ، و غيره في الثلاثة الباقية . م

وتشككُ الفاضل الشارح^(١) في ميل الهواء بعدم الإحساس ، و التمثيل بأنّ الحجر إذا وضعنا يدا تحت أحسننا بثقله . ليس بقوى . لأنّ الحجر جزء مفصول من كل الأرض فالميل فيه موجود بالفعل ، و الهواء متصل بكلمه فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أمّا المفصول منه كما يكون في الزقّ المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله إلى الفعل و يحسّ به .

و استبعاده أيضا لبقاء الأجزاء النارية في بدن الإنسان مع كونها مغمورة في الأجزاء الأرضية والمائية . ليس بقوى . لأنّه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي .

و إنكاره وجود النار في المركبات بأنّها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ، ولا قاصر هناك ، ولا تكون عن غيرها لأنّ استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها . أيضا ليس على ما يجب . لأنّ المعدّ كإسخان الشمس وغيرها إذا صار غالباً على سائر الأجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى .
(تنبيه*)

(*) هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدّة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيّات و النبات و الحيوان و أجناسها وأنواعها)
أقول : يريد بيان كيفية تولّد المركبات من هذه الأصول الأربعة . والمركبات

(١) قوله « وتشككُ الفاضل الشارح » اعلم أن في هذا الفصل بحثين .

أحدهما ، أن ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الأربعة ، وبين هذا بحسب خفتها و ثقلها .
والثاني أنها أسطوانات المركبات ينسب إلى الأغلب منها ، وبين هذا بحسب الاستقراء ، فتكلم الإمام على كل واحد من البحثين .

أما على الأول فلان الهواء لا ميل صاعد فيه و إلا لكانا إذا مددنا يدا إلى الهواء أحسننا منه بمداغة منه إلى فوق كما إذا وضعنا يدا تحت الحجر وجدنا منه مداغة إلى سفلى . ولما لم نجد فيه المداغة إلى فوق علمنا أنه ليس فيه ميل صاعد .

و جوابه : أن الحجر لما كان منفصلا عن الأرض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون او انطبق مركز ثقله على مركز العالم . وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكليته . فالميل فيه بالفعل .

اللائحة^(١) : ذوصورة لانفس له . ويسمى معدنيا ، وذوصورة هي نفس غاذية و نامية و مولدة للمثل لاحس ولاحركة ارادية له . ويسمى نباتا ، وذوصورة هي نفس غاذية و نامية و مولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة . ويسمى حيوانا . وجميع هذه الصور كمالات أولى فان الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالا انسانية وهو أول

واما على الثاني فلان النار ليست جزئاً من المركبات اوجهين : أحدهما أن النار العظيمة اذا ورد عليها الماء أو الارض ينطفئ والثقلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغسورة في الاجزاء الارضية والاجزاء المائية . فكيف لا تنطفئ .

وجوابه : إن حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظها عن الانفكاك مع تداعبها اليه . وفيه بعد .

و ثانيهما أن حدوث النارية في المركب اما بالنزول من حيز . وهو باطل . اذ لا قاسر هناك ، واما بطريق الكون في المركب . وهو أيضا باطل . لان مادة كل جزء من المركب يفرض لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية أقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع أن ينقلب نارا .

وجوابه : أنه ربما يصير استعدادها للنارية أقوى بواسطة سخان الشمس واشعة الكواكب . م .
(١) قوله « والمركبات ثلثة » الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب ، وصورة البسيط اما أن يكون من السمور والارادة : وهي الصورة الفلكية . أولا . وهي الصورة العنصرية . واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشؤ ونماء وهي الصورة المعدنية او يكون ولا يتخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية ، او يكون وهي الصورة الحيوانية . وجميع هذه الصور كمالات أولى فان الكمالات اما منوع أو غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه أول شيء يحل في المادة .

وينقض بالمزاج فانه يحل أولا بالمادة ثم يستمد به الممتزج لحصول صورة منوعة ، وقد صرح به في اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة .

والجواب : ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة .
وقيل : قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى ، وحكموبانه يدخل فيه النفس الانسانية فاو كان المكمال الاول شيئا يحل في المادة كانت النفس الانسانية حالة في المادة . وليس كذلك .
ويمكن أن يجاب : بان المراد أنه أول شيء يحل في المادة إن كان ماديا ، والمراد بالحلول المتعلق بالمادة أعم من العلول وغيره ، والحاصل أنه إذا امتزجت العناصر و تفاعلت يحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع ، وحقيقة من الحقايق مغايرة للعناصر ، ثم يترتب عليها كمالات أخر . فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج الذي جعلته نوعا هي الكمال الاول . م

شيء يحل في المادة ، و إلى غير منوع هو عرض كالضحك ، وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول . فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ، ومن النباتي ما يصدر من المعدني . من غير عكس . وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف و كل صنف على أشخاص لا يحصر لها بحيث لا يتشابه اثنين من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص . وليس هذا الاختلاف ^(١) بسبب الهيولى الأولى ، ولا بسبب الجسمية فإنهما مشتركتان ، ولا بسبب المبدء المفارق فإنه كما سنبين موجود إحدى الذات متساوى النسبة إلى جميع المواد . فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الأربع النوعية التي أجسامها مواد المركبات كما مر . و الاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب . و التركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطوانات في العلة و الكثرة بقياس بعضها إلى بعض اختلافا لا نهاية له ، و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركبات فقله « هذه » إشارة إلى الأسطوانات الأربعة « وقوله « يخلق منها ما يخلق » إشارة إلى المركبات المخلوقة منها ، و قوله « بأمزجة » إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب ، وقوله « تقع فيها على نسب مختلفة » إشارة إلى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الأسطوانات بقياس بعضها إلى بعض ، وقوله « معدة نحو خاق مختلفة » إشارة إلى أن الأسطوانات أنما تصير بهذه الاختلاف معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها

(١) قوله « وليس هذا الاختلاف » أي اختلاف الأشخاص و الأنواع و الاجناس لابد أن يكون له سبب . فسيبها إما الهيولى أو الجسمية أو الماوق وهو باطل ، أو الصورة النوعية المبسطة . وحينئذ يكون الاختلاف إما بحسب نفسها أو بحسب أحوالها . والاول باطل وإلا لم يعد الاختلاف عن أربعة لأن صورة النوعية أربعة ، وإذا كان كل واحد منها علة لاختلافها لم يزد على أربعة اختلافات . فبقي أن يكون الاختلاف بحسب أحوالها في التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب . أما في التركيب فلا يختلف باختلاف مقادير الأسطوانات ، وإما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فان الامزجة المعدة للفيضان الصور تختلف بحسب ذلك . م

المفارق . و الخاقعة تقال للمهيئة العارضة للجسم بسبب اللون و الشكل ، و تنسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات . و المراد ههنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية ، وقوله « بحسب المعدنيات والنبات و الحيوان أجناسها وأنواعها » إشارة إلى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي^(١) له عرض بين حدّين لا يشمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، وهو يشمل على الأمزجة النوعية بين الحدّين ، وكذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفية ، والصنفى على الأمزجة الشخصية . و هذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطوانات إلى بعض في المقادير .

قوله

« ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كميّاته المحسوسة ، وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء إن يسخن ، أو أن يختلف عليه الجمود والميمان وما يمتته ، محفوظة ، وتلك الصورة مع أنها محفوظة في ثباتها لا تشد ولا تضعف ، والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف ، وتلك الصور مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات أعراض والأعراض كائنة ما كانت أو احق . فلذلك لا تعد الصور من الأعراض »^(٢) أقول : يريد بيان أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية ، وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى^(٢) فقال « ولكل واحد من هذه صورة مقومة »

(١) قوله « لكل جنس منها مزاج جنسي » لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الأسطوانات وفي كميّاتها فلذلك مزاج من أمزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حداً إفراط وتفریط إذا خرج عنهما بطل التركيب ، ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضاً وهو غير متساوئيهما . فعرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج الصنفى ، وهو جزء عرض المزاج النوعى ، وهو جزء عرض المزاج الجنسى . م

(٢) قوله « وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات

الأولى » .

و لفاعلم أن يقول : هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من أن الأمزجة معدة نحو الصور النوعية فإنها حينئذ يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات أولى .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن الأمزجة كمالات صادرة عن صور البسائط فإن الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر أعني المزاج إن قلنا أنها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر و الانكسار

أى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الأول «منها تنبعث كفيّياتها المحسوسة» و استدلل على مباينتهما بثلاث حجج : إنيّتان و لميّة :

الحجة الأولى قوله «و ربما تبدّلت الكيفيّة وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن» وهذا تبدّل الكيفيّة الفعلية «أو ان يختلف عليه الجمود والميعان» وهذا تبدّل الكيفيّة الإفعالية «ومائيّته محفوظة» وهى صورته النوعيّة . فإذن فالتبدّل غير المحفوظة في الأحوال ، و قول الفاضل الشارح : النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة

كما يقولها الأطباء فظاهر حصولها من الصور النوعية ، وان قلنا انها حادثنة بعد زوال كفيّياتها بالمرّة كما يقولها الحكماء فأمكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور ، وأمكن أن يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التى ليست على سبيل الجزم . وكفى هذا القدر فى بيان المناسبة . والانسب ان يقال : إنما احتاج إلى الفرق لان المزاج إنما يحصل اذا استعالت العناصر فى كفيّياتها مع بقاء صورها ، ولولا المغايرة بينها لما كان كذلك . واستدل على المغايرة بثلاث حجج :

الحجة الثالثة منها اعم لان الحجة الاولى يختص بكفيّياتها الملموسة الاربع التى هى الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة .

و الحجة الثانية يعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد و الضعف ، والصور لا يقبلهما لكونهما مختصة بالعناصر لان كفيّياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلهما . و الحجة الثالثة اعم منهما لانها يشتمل العناصر و الافلاك ، أو لان الحجة الثانية تختص بالكيفيات و الثالثة يعم الكيفيات و الكميات و ساير الاعراض .

و تقرير الحجة الاولى : أن الكيفيات ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه ، و قد يجمد فيزول الميعان عنه مع أن مهيته محفوظة فى الحالتين . قال الامام : وهذه الحجة لا تمشى فى ساير العناصر فان النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ، والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه ، و الارض لا تبقى أرضاً بعد زوال اليبس عنها . قال الشارح ان اراد بقوله : «هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كفيّياتها» أنها لا تبقى مطلقا سواء كان فى حال البساطة أو التركيب . فهو ممنوع . وان اراد أنها لا تبقى فى حال البساطة . فمسلّم . لكن لا يلزم أنها لا تبقى فى حال التركيب اجواز أن يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفاءها انتفاؤه ، ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب . و هذا الكلام عند التحقيق استفسار و منع على المنع فان قول الشيخ « ولكل واحد من هذه صور مقومة ينبعث منها كفيّياتها المحسوسة» يقتضى محاولة الفرق بين جميع صورها و كفيّياتها ، وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا فى الماء فان بقاء صور ساير العناصر مع زوال كفيّياتها ممنوع ، فانه لا معنى لعدم تمشى الحجة الا منع بعض مقدماتها . م

عنها ، ولا الهواء ، والأرض بعد زوال المبعان و الجمود عنهما . إن حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم ، وإن قيّد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ . لأنّ استلزام الشيء كـيفية ما حال البساطة لا يدلّ على استلزامه إيجاباً حال التركيب ، وقول الشيخ « وربما تبدّلت الكيفية » يدلّ على أنّه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع الأحوال .

الحجة الثانية^(١) وهي أعمّ من الأولى قوله « وتلك الصورة مع أنّها محفوظة فإنّها ثابتة لا تشتدّ ولا تضعف ، والكيفيات المنبثقة عنها بالخلاف » وذلك لأنّ إنساناً لا يكون أشدّ إنسانية من آخر ، وجاز أن يكون أشدّ حرارة من آخر . قال الفاضل الشارح : الدليل على أنّ الصورة لا تشتدّ ولا تضعف أنّ القدر المعتبر في التقوّم إن زال فقد بطل المتقوّم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلاناً لها ، وإن لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الإشتداد في ذاته بل في عوارضه ، ثمّ قال : وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لأنّ القدر المعتبر في نوعيّة الكيفية إن زال فقد بطلت الكيفية ، وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبراً فيها . فإن صحّ الدليل فقد بطلت إحدى المقدمتين وإن لم يصحّ فقد بطلت الأخرى .

وأقول : معنى الإشتداد هو اعتبار المحلّ الواحد الثابت إلى حال فيه غير قارّ يتبدّل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آنٍ ما إلى ما يوجد في آنٍ آخر بحيث يكون ما يوجد في كلّ آن متوسّطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ، ويتجدّد جميعها على ذلك المحلّ المتقوّم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التجدّدات إلى غايةٍ ما . ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنّه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك

(١) قوله « الحجة الثانية » تركيب القياس هكذا : الصورة لا تشتد ولا تضعف ، والكيفيات

تشتد وتضعف . فالصور ليست بكيفيات . و الشارح نبه على التقديمتين بمثالين : و هما أن انساناً لا يكون أشدّ إنسانية من الآخر ، و جاز أن يكون أشدّ حرارة . كأنه يدعى انهما يديهيتان حتى لا يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصورة والكيفيات ، وتصور الإشتداد والضعف كما تحققها . واستدل الامام على حقيقة الصنوى بان الصور لو اشتدت أو ضفت فنعت الضعف لا يغلو إما أن يكون نوع

الغاية . فلأخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات ، و أمّا الحال الذى تبدل هوية المحل المتقوم بتبدله و هو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شىء واحد متقوم يكون هو فى الحالين ، ولا امتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشىء هو و بين كونه ليس هو .

و الحجة الثالثة وهى أعم من الأولىين تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب الماهيات وهى قوله « وتلك الصور مقومات للهوىلى على ما علمت ، والكيفيات أعراض ، والأعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الأعراض » .

قوله

« و أيضاً فإن حر كانتا بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية

الخفية » .

أقول : قد ذكرنا فيما مر أن الطبيعة هى مبدء أول للحركات و السكونات التى تكون بالطبع . وذكر فى هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة و الضعيفة التى يكون الإشتداد و الضعف فيها أحد أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية . فنبه ههنا على أن الصور النوعية هى الطباع بعينها بالذات . فهى باعتبار كونها مبادئ للحركات و السكونات طباع ، وباعتبار كونها مقومات للهوىلى صور ، و باعتبار كونها مبادئ للتغيرات فى غيرها قوى .

الصورة باقيا أو لافان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لضعفها ، وإن كانت باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون فى ذاته . فقوله « لم يكن الإشتداد فى ذاته » أى الإشتداد الذى كان فى ذات الصورة لأنه زال وبقى ذات الصورة كما كانت ، وإلا فقوله « لا يكون ذلك انتقاصا للصورة » مفروض فى ضعف الصورة فلو كان المراد بالإشتداد ههنا الإشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف والإشتداد فى حالة واحدة وإنه محال . وقد صرح بذلك فى شرحه ، وكذا يقال عند الإشتداد : إن بقى كان الإشتداد فى العوارض وإلا لازم بطلانها ، ونقض هذا الدليل بالكيف ، ثم قال : فإن صح هذا الدليل بطلت الكبرى ، وإن لم يصح فلانسام صدق الصغرى . ففى قوله : إن لم يصح بطلت الأخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول . فالأولى الإقتصار على المنع م

قوله

❖ (وإذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج) ❖

أقول : قال الشيخ في الشفاء : لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً وقالوا : إن البسائط إذا امتزجت و انفعَل بعضها عن بعض تأدى ذلك [بها] إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة ، وابست حينئذ صورة واحدة . فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة . فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ، ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات . فقولهم ههنا « لم تفسد قواها » إشارة إلى إبطال ذلك المذهب ، والحجة عليه بأنه لا مزاج حينئذ بل هو فسادٌ ما وكون . لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

قوله

❖ (بل استحالَت في كَيْفِيَّاتِهَا الْمُتَضَادَّةِ الْمُنْبَعِثَةُ عَنْ قَوَاهَا مُتَفَاعِلَةٌ فِيهَا حَتَّى تَكْتَسِيَ كَيْفِيَّةً مُتَوَسِّطَةً تَوْسِطاً مَا فِي حَدٍّ مَا مُتَشَابِهٍ فِي أَجْزَائِهَا وَهِيَ الْمَزَاج) ❖
يريد تحقيق ماهية المزاج . فالعناصر إذا امتزجت ^(١) و تفاعلت فلا يمكن أن

(١) قوله « إذا امتزجت » العناصر لو امتزجت لما كان للعناصر كَيْفِيَّاتٌ مُتَضَادَّةٌ فإذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلاً ومنفعلاً فلا يمكن أن يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثة واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته .
ولقابل أن يقول : سيجهى أن فعل الصورة النوعية في مادتها بلاداتها ، وفي غير مادتها بتوسط الكيفية . فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفية نيعود المحذور ضرورة أن الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبية والكيفية المنفعلة تكون مغالبة .

لا يقال : سيقدر أن المنفعَل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية .

لأننا نقول : نحن نعلم بالضرورة أن الكيفية تنكسر في حد نفسها . ألا يرى أن الماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد . فإذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية المنكسرة مغلوبة ، وأيضاً إذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ، ولعل المحيص عن هذا بالانزاع أن كَيْفِيَّةً واحدة تكون غالبية ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين : غالبية من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة . فتأمل . م

يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لأن الفعل إن كان متقدماً على الإفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه ، وإن كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه ، وإن حصل معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً عن شيء واحد . وكلها محال . فإذن يفعل كل واحد منها بصورته ، و ينفعل في كميته ، ولا يمكن بالعكس لأن الإفعال في الصورة يقتضي الإفعال في الكيفية الصادرة عنها إذا لمعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس ؛ بل إنما تنكسر الصور و تنكسر الكيفيات ، وهناك استحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبثقة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كميّة متوسطة تستبرد بالقياس إلى حارّها ، وتستسخن بالقياس إلى باردّها ، وكذلك في الرطوبة واليبوسة ، ويتشابه الجميع في تلك الكميّة . فتلك الكميّة المتوسطة هي المزاج . فقوله « بل استحالت في كميّاتها » إشارة إلى حركة الأسطقسات في الكيفيات لأن الكميّة نفسها لا تتحرك ولا تستحيل ؛ بل تتبدّل ومحلّها يستحيل فيها ، وقوله « المتضادة » أي المتخالفة .

قال الفاضل الشارح : لو حمل هذا التضاد على الحقيقي ^(١) الذي يكون بين

(١) قوله « قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي » خرج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لأن مزاج الزئبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت . لتشابههما و حصولهما عن كليّات منكسرة . فلا بد أن يراد بالتضاد التغالف . وهذا حمل الكلام على غير مصطلح المنكلم ضرورة فإن المركبات بعضها حار ، وبعضها بارد ، وبعضها رطب ، وبعضها يابس . وكما أن بين نفس السواد والبياض تضاداً و غاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ثم قال : حاصل القول في المزاج إلى بقاء الصور النوعية و استحالة كميّة كل واحدة منها فيكون مبنياً على إثبات الاستحالة في الكيفيات الأوسع ، لكن الشيخ لم يبين الاستحالة إلا في الحرارة والبرودة بأن الماء الحار يصير بارداً أو بالمكس ، وأما استحالة النار والأرض في اليبوسة ، واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انعفاظ صورها النوعية فلا . والجواب : أن تحليل المركبات يدل على أنها ممزجة عن العناصر فانه إذا قطر المركب في القرع والانيق حصل أرض وماء وهواء وذلك يدل على أنها كانت موجودة فيه ، وأما النار فلا بد منها إذ لابد من حرارة طابخة للمركب ، وهي حرارة النار . فلما اشتل المركبات على العناصر ولا شك أنها متشابهة الأجزاء في الكميّة ، ولا يكون كذلك إلا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات . م

شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متنا ولا للمزاج الثاني الواقع بين أسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الأول فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا . وقوله « متفاعلة فيها » أى الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات . وقوله « حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطاً ما » أى إذا كان الحار مثلاً عشرة أجزاء والبارد خمسة أجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسبة الثلث و الثلثين . فلا تكون الكيفية متوسطة على الإطلاق دائماً بل توسطاً ما . قوله « في حد ما متشابهة في أجزائها » أى في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الأطراف ، وذلك الحد يكون متشابهاً في أجزاء الأسطقسات ، أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي . فهذا بيان ما في الكتاب .

وقال الفاضل الشارح : أمر المزاج مبنى على إثبات الاستحالة ، و الشيخ لم يشبها إلا في الحار و البارد .
أقول : وجود المركبات المتشابهة الأجزاء التي ليست في ميعان الهواء و جمود الأرض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما ، وهي لا تحصل إلا بالاستحالة فيهما .

وهي هنا بحث : هو أن يقال : إنكم حكمتكم فيما مر أن الصور إنما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية ، وهي هنا جعلتم الصور فاعلة و الكيفيات منفعة . فقد ناقضتم كلامكم بوجهين : أحدهما أنكم جعلتم الصور هي هنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات ، والثاني أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعة .

و الجواب : أننا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعة ؛ بل المنفعة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات ، وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بتلك الكيفيات . و بيان ذلك أن الصورة النارية مثلاً هي المبدء لحصول الحرارة في مادتها فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها . فحصلت الحرارة في المادة شديدة ، و إن امتزج الماء بها أنثرت هي أيضاً بتوسط حرارتها تلك

في مادة الماء الباردة بسبب صورة المائيّة فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ، ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة ، وفعلت أيضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفيّة المتوسطة في المادّتين متشابهة . والدليل على أن الصورة ^(١) إنّما تفعل في غير مادّتها بتوسط الكيفيّة أن الماء الحارّ إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحارّ من البرودة وإن لم تكن هناك صورة مسخنه . فاذا ظهر أن الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفيّة ، وأن المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفيّة لا الكيفيّة .

❖ (وهم تنبيه) ❖

❖ (ولعلك تقول لا استحالة في الكيف [أيضا] وفي الصورة أيضا ، ولم بسخن الماء في جوهره ؛ بل فشت فيه أجزاء ناريّة داخلته ، ولا ما يظن أنه برد برد بل فشت فيه أجزاء جمديّة مثلا) ❖

أقول : قد تبيّن ممّا مضى أن القول بالمزاج مبنى على القول بالإستحالة فإنّ الكيفيّة المسمّاة بالمزاج إنّما تتحصّل بعد استحالة الأركان ، وهو أيضا مبنى على القول بالكون فإنّ الأجزاء الناريّة المخالطة للمرّكبات لا تهبط عن الاثير كما مرّ بل تكون هناك .

و كان في المتقدمين من ينكرهما معاً كانكسا غورس و أصحابه القائمين بالخليط . فإنّهم كانوا ينكرون التغير في الكيفيّة وفي الصورة ^(٢) ، ويزعمون أن الأركان

(١) قوله « والدليل على أن الصورة » والدليل على أن الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفيّة أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر ، وانفعال البارد من الحار إنّما هو في الصورة المائيّة ، وهي مبردة بالذات فلو لا أن تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفع البارد منها . م

(٢) قوله « فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفيّة وفي الصورة » القائلون بالخليط قالوا : في الاجسام أجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة العظم ، وأجزاء على طبيعة الحنطة ، وأجزاء على طبيعة الشعير ، وهكذا . وهي مختلط جدا . فاذا اجتمع منها أجزاء كثيرة لا يجذب التشابهات

الأربعة لا يوجد شىء منها صرفاً ؛ بل هى مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية ، وإنما يسمّى بالغالب الظاهر منها ، ويعرض لها عند ملاقة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها . فيغلب و يظهر للحسّ بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لاعلى أنّه حدث ، بل على أنّه برز ، ويكمن فيها ما كان بارزاً . فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً .

وبإزائهم قوم زعموا أنّ الظاهر ليس على سبيل بروز ؛ بل على سبيل نفوذ من غيره فيه . كالماء مثلاً فإنّه إنّما يتسخّن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له . والمذهبان متقاربان فإنّهما يشتركان فى أنّ الماء مثلاً لم يستحل حارّاً لكن الحارّ نار تخالطه ، ويفترقان بأنّ أحدهما يرى أنّ النار برزت من داخل الماء ، و الثانى يرى أنّها وردت عليه من خارجه ، وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشىء عن لاشىء ، وامتناع صيرورة شىء شيئاً آخر .

فالشيخ لمّا فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فإنّ القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما . وقدّم الرأى الأخير لأنّه أشبه بالممكن فقرّر أولاً مذهبهم ، وهو ظاهر ، ثمّ اشتغل بالتنبيه على فسادهم . واستدلّ على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات .

قوله

❖ (فإن قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل و المخفض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه) ❖

أقول : هذا أوّل استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة

بعضها إلى بعض أحس بها على تلك الطبيعة . وكذلك الكيفيات التى يحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الأجزاء التى لها تلك الكيفية كانت كامنة فى الجسم فبرزت حتى أن الماء إذا تسخن لم يستحل فى كيفية بل لان أجزاء نارية كمنّت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار ، و آخرون زعموا أن أجزاء نارية نفذت فى الماء من الخارج فاختلطت بالأجزاء الباردة فاحس بالكل كأنه حار .

إنما دعاهم إلى ذلك الحكم إما انكار التغير فى الصورة فامتناع كون شىء عن لاشىء فإن اللحم

العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن .

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين . فإن المحكوكه منهما تحمى بل تحرق من غير نار ، و هو مما تغلب عليه الأرضية .

و المتخلخل هو الذي يجعل قوامه بالتسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالاحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول إليه . فإنه يتسخن لا محالة . و ذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل . فالحرارة الشديدة المقتضية لرقعة القوام تقتضى السخونة أيضا .

و المتخضض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يتحرك تحريكا شديدا فإنه يتسخن أيضا .

قوله .

*) (واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الإستهصاف نفوذ مايسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه)

أقول : وهذا استدلال ثان : وهو أن المائعين المتشابهين اذا سخنا في إنائين أحدهما مستحصف أى مستحكم الجرم كالححاس مثلا ، والثانى متخلخل أى متخلخل في الوضع بمعنى الإشتغال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف . فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب أن يتسخن الذى في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر . وليس الأمر كذلك .

مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لاشى . ، وإما انكار الاستحالة فى الكيف فامتناع صيرورة شىء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا .

والجواب عن الاول : بان الهولى مشتركة فيزول عنها صورة و يوجد فيها اخرى بحسب استعدادها ، وليس هذا وجود شىء عن لاشى . وعن الثانى : بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة . وهذا ليس ببعيد . م

قوله

❖ (وهل الإمتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخنّ لمنع الفشو) وفي بعض النسخ ممتنع الفشو) إذا كان لا يخرج منه شيء يعتدّ به حتّى يخلف مكانه فاش يعتدّ به) ❖

صمام القارورة : شدادها . وفدامها : ما يوضع في فيها . وهذا استدلال ثالث وهو أن امتلاء الإناء المصموم يجب على تقرير ذلك المذهب أن يمنع عن تسخنّ ما فيه تسخنّا بالغاً لامتناع دخول شيء يعتدّ به فيه إلا بعد خروج شيء عنه ، إذ التداخل محال . وليس كذلك .

قوله .

❖ (و استبر حال القماقم الصياحة) ❖

أقول : وهذا استدلال رابع : وهو أن القمقة إذا ملئت ماء ، وشدّ رأسها شدّاً محكماً ، ووضعت على نار قويّة فإنّها تنشقّ بعد صيرورة أكثر مائها ناراً ، وتصبح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدوابّ و البهائم ، وهى من حيل المتحاريين . فحدوث السخونة و النار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدلّ على الإستحالة و الكون معاً .

قوله

❖ (وانظر ما بال الجمد يبرّد ما فوقه و البارد من أجزائه لا يصعد لثقله) ❖ وهذا استدلال خامس : وهو أن الجمد يبرّد ما وضع فوقه ، و الأجزاء الباردة لا تتصعدّ بالطبع ، ولا قاسرها هناك . فإذا ن هو الإستحالة . وقول الفاضل الشارح : إن الجسم البارد بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعلمه يتبرّد بالطبع . مردود . لأنّه يقتضى أن يتبرّد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّده .

❖ (وهم وتنبيه) ❖

❖ (أو لعلك تقول : إنّ النارية كامنّة يبرزها الحكّ والخضخضة من غير تولّد

سخونة ولا نارية) ❖

هذا هو المذهب الآخر : وهو القول بالكمون والبروز ، وإنما اقتصر على الحك^(١) والخضخضة^(٢) لأن كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع أغرب . وقال الفاضل الشارح : وذلك لأن لهم أن يقولوا : الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الأرض والماء حتى تظهر كلفيته ولا تلزم على ذلك استحالة . قوله :

❖ (فهل يسمعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلقة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمرة و باطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية إلا الباقي فيه عند التجمد لكان لا يسمعك أن تصدق بكمونه كمو لا يبرزه رضى ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان أكثر الكا من برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) ❖

نبه على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها و باطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها ، وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه ؛ بل لو لم تكن في الغضا إلا النارية الباقية بعد التجمد لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية . والمراد من قوله «ثم»

(١) قوله « وإنما اقتصر على الحك والخضخضة » وما ذكر الخلخلة كما ذكر في بيان إبطال

المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما أغرب .

وقال الامام : لان الحاجة إلى القول بالكمون إنما كان فيهما لانهما يستخان جسمًا باردًا وهو الماء والأرض ، وأما الخلخلة فانها تسخن الهواء وهم غير محتاجين إلى الكون فيه لان الهواء حار يصفو بالخلخلة عما يخالطه من الأرضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة أقوى .

ولا خفاء في أن هذا التوجيه أولى . ٢٠

الكلام بعد هذا طويل ، أن لا بطل احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، و ذكر مايرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما أوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا .

و اعترض الفاضل الشارح بأن حرارة الأدوية الحارة كالغرفيون إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية التي فيها مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض . فلم لا يجوز أن يكون هينامثله ، فإن قيل : ليس فيها أحزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عن انفعالها عنه بالخاصية . كان قولاً بأنها تسخن بالخاصية لا بالكيفية . و هذا خلاف ماقلته الأطباء .

و الجواب أن الأجزاء النارية التي في الغرفيون إنما لانظر المحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ، وإلا لزمهم مامر .

❖ (نكتة) ❖

❖ اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراها إنما يكون ذلك لها إذا علق شيئا أرضيا ينفع بالضوء عنها ، ولذلك أوصو الشعلة وحيث النار قويته هي شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر) ❖

أقول : يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة ^(١) ، والبسيط شفافة لالون لها . فالمراد باستضاءة النار شعلتها ، وقيدتها « الساترة لما وراها » ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية . ثم ذكر علّة كونها مستضيئة و هو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء فنبيه بذلك على أن النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء

(١) قوله « يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة » حاصله أن النار الصرفة شفافة غير مرئية ، وإنما تكون مرئية ملونة لتعلقها بأجزاء أرضية تستضيء بضوئها . فمبيننا دعويان : أما الاولى فلأن النار حيث تكون قوية متمكنة من إحالة الأجزاء الأرضية إلى نفسها كما تكون في أصول الشعلة تكون شفافة لا ظل لها ، وأما الثانية فلأن النار إذا كانت ضعيفة لا تتمكن من إحالة الأجزاء الأرضية كما في رأس الشعلة يقع لها ظل والظل إنما يكون للأجسام الأرضية . م

عنها . ثم استدل على ذلك أيضا بأن النار القويّة المتمكّنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضيّة كما في أوصو الشعلة . وحيث تكون النار قويّة من سائر أجزائها إنّما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظلّ غير ساترة لما وراها . ثمّ قال ويقع لما فوقها ظلّ ، أى لرأس الشعلة .
قوله .

✽(وربما كان انفراجه وتجمّعه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتّى لا يكون لقائل أن يقول : إنّ الشفيف لا ينتشر ، و خلافه لاستحداد الصنوبريّة مستحصّة النار)✽

هذا جواب عن سؤال ذكره بعده . وهو أن يقال : لعلّ الشفيف و عدم الظلّ في أصول الشعلة كانا لا انتشار أجزاء الناريّة و تفرّقها هناك ، وعدم الشفيف والظلّ فيما فوقه لا كتمازها واجتماعها وذلك لأنّ شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطاً صنوبريّاً . فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه . وأجاب بأنّه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس . فكان انفراج رأس الشعلة و تجمّعه أى عظمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف الذى هو أصلها ، ومع ذلك يكون الشفيف و عدم الظلّ في الأصل دون الرأس .
قوله

✽(فبيّن من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء)✽

فهذا هو النتيجة لما مضى .

قوله

✽(و إذا استحال إليها النار المركّبة التى تكون منها الشهب استحالة تامة شفت . فظنّ أنها طفقت)✽

أقول المتخلّل اليابس المتصعّد لاكتساب الحرارة ^(١) أعنى الدخان المرتفع من

(١) قوله « المتخلّل اليابس المتصعّد لاكتساب الحرارة » لابد من تقديم مقدمتين :

أحدهما : أن الحرارة اذا غلبت فى الجسم الرطب كالنار فى الماء فما ارتفع منه يسمى بخاراً ، واذا غلبت فى الجسم اليابس كالنار فى الحطب فما ارتفع منه يسمى دخاناً . فالبخار أجزاء لطيفة

الأرض إنما يعلو البخار لأنّ اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية وأشدّ إفراطاً فيها لذلك . فإذا بلغ الجوّ الأقصى الحارّ بالفعل لبعده عن مجاورة الماء و الأرض ومخالطة أبخرتهما وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالى أولاً ، ثمّ ذهب الاشتعال فيه إلى آخره . فرأى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمّى بالشهاب . فإذا استحال الاجزاء الأرضية ناراً صرّفة صارت غير مريئة لعدم الإستضاءة . فظنّ أنّها طفئت فليس ذلك بطفو .

قوله

☆ (و لعلّ ذلك من أسباب طفوها أحياناً عندنا) ☆

أقول وهو إذا ألقينا شريحة في تنور مثلاً مشتعل مسعّر صارت النار فيه شفافة لقوتها . فإنّ الشريحة تشتعل ثمّ تنطفئ .

قوله

☆ (و الأشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواءً وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً الذي كلما قويت النار قلّ لانيّتها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام ناراً فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءه في النار الضعيفة) ☆

مأية تلطف بالحرارة فتصاعدت مختلطة بأجزاء أرضية هوائية ، والدخان أجزاء أرضية تلطف بالحرارة مختلطة بها .

الثانية ، أن البعادات لناظماً لا تصعد إلى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه ، لكن منه ما يلي كرة النار ويكون حاراً بحرارة النار ، ومنه ما لا نار فيه . وما فيه البخار فمعه ما يجاور الأرض ويسرى إليه سخونة الأرض ، وفيه أيضاً أجزاء هوائية أرضية يستضوه بأضواء الكواكب ويتسخن ، ومنه ما لا يسرى إليه سخونة الأرض ولا يكون فيه إلا محض البخار الذي هو أجزاء مأية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء أربع طبقات : طبقة الهواء الحار بالنار ، وطبقة الهواء البارد ، وطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج إلى غير ذلك ، والطبقة المجاورة للأرض . ثمّ الدخان إذا ارتفع من الأرض يعلو البخار لأن حفظه للحرارة المصعدة أكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست إلى آخره في سمته أينما وقع فيرى كأن كوكباً انقضى . وهو المسمى بالشهاب ، وإذا استحال ما فيه من الاجزاء الأرضية ناراً صارت شفافة وغابت عن الحس فظنّ أنّها انطفت . فانطفأ النار يقع على وجهين : أحدهما هذا وهو حالة النار الاجزاء الأرضية

أقول : و ذلك لأنّ النار عندنا تكون في أكثر ضعيفة لإحاطة أضدادها بها فتستحيل هواء ، و تنفصل الأرضية عنها دخاناً . ثمّ يبين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها و ضعفها .

قوله

❖ (وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، و مناسبة بحسب الجنس) ❖
أقول : الكلام كان في المركبات و بسببها في المزاج ، و انجر إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك ، و هذا البحث لا يناسبه من حيث تعلّقه بالمزاج و التركيب ، و يناسبه من حيث تعلّقه بالعناصر التي هي أصل التركيب و المزاج . فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع ^(١) و كان الأصوب أن يقول : وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة و مناسبة بحسب المادة و الغرض من إيراد هذا النكتة هو التنبية على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (انظر إلى حكمة الصانع بدء فخلق أصولاً ، ثمّ خلق منها أمزجه شتى ، راعى كل مزاج لنوع ، و جعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخر الأنواع عن الكمال ، و جعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة) ❖

التي تعلقت هي بها ناراً فيزول الضوء و يصير شفاقة . والثاني استحالة النار هواء و انفصال الاجزاء الأرضية عنها وهو السبب الأكثرى في انطفاء النار عندنا . و أما قوله « الذي كلما قويت النار قل » فتنبية أيضاً على أن النار في نفسها شفاقة لان الدخان أجزاء أرضية ، وكلما كان الدخان أقل كان الضوء والحركة اللهبية أقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الأرضية ناراً . و اعلم أنه قد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية يجعل الاجزاء الأرضية ناراً ، وهذا مخالف لما قد تقدم من أن الاطراف لا يكون من الاطراف . م

(١) قوله « فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع » انما يكون كذلك لو كان العنصر جنساً للجسم المركب و ليس كذلك . فلهذا قال : و الاصواب انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب غير مناسبة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة . لا شراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية . على أن الامر في ذلك سهل لانا او جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام . م

أقول : الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي^١ فإنه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البري تعالى في الغاية لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة ، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ، وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال ، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة . فلا أصول هي الأسطقسات الأربعة ، وأخرج الأمزجة عن الاعتدال هو مزاج أقرب المعادن إلى العناصر . وإنما قال «أقربها من الاعتدال الممكن» لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود . وفي قوله «لتستوكره» استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكره .

واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مثالها إلى مبدئها الواحد وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة ، أو نفساً تحفظها فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه . واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ « وأعد كل مزاج لنوع » بأن كل مزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره . واستشهد بقوله في النمط الخامس « إن وجود المحدث بالفاعل و كونه مسبقاً بعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته » ، وأقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فإن فاعل السواد هو الذي فعله لونا ، و أمّا قولهم : تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل . فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل للشيء : بل إنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء . وليست بفعل فاعل مباين لهما . فإن بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما . واعترض أيضاً على قوله « وأقربها من الاعتدال^(١) الممكن مزاج الإنسان »

(١) قوله « واعترض أيضاً على قوله وأقربها من الاعتدال » قال الامام : كلام الشيخ مشعر بأن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه أكمل ، وقد ثبت في علم الطب أن أعدل الاعضاء جلد الاصابع ، وأخرجها من الاعتدال القلب فوجب أن يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب . اجاب : بان الشيخ قال : تعلق النفس الانسانية بأعدل الامزجة ، وكون جلد الاصابع أعدل الاعضاء لا يقتضي أن يكون أعدل الامزجة ، بل أعدل الامزجة مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء

بأن المباحث الطبيّة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع ، وأخرجها عن الاعتدال القلب . فكان ينبغى أن تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب ، وأقول : كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضى كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق . فإن الأعضاء من حيث هى أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها ، وأيضاً ليست الأعضاء ممّا تتعلق بها النفس أولاً ، والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانيّة فضلاً عن الإنسانيّة ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى . فهى أول شىء تتعلق النفوس به ، ثم تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشخصيّة والنوعيّة أولاً إلى عضو يحصر (يحضن) تلك الأرواح ويمنعها عن التفرّق وهو القلب ، ثم إلى عضو يغذّيها وهو الكبد ، وإلى عضو يعدّها لأن تصير مبدءاً للحسّ والحركة وهو الدماغ ، ثم إلى سائر الأعضاء

الخفيفة والثقيلة فيها من التساوى ، وهى أول ما يتعلق النفس بها ، ثم يتعلق بالقلب الذى يحصرها ، ثم بسائر الأعضاء على حسب الحاجة .

وهذا غير مستقيم . لأن الشيخ صرح فى مواضع من كتابه القانون أن الروح والقلب أحرم فى البدن : حاراً جداً ما يبلان إلى الإفراط ، والخفيفان غلبان على الأرواح . فالقول بقرب الثقيل والخفيف فيها إلى التساوى مما ينافيه قطعاً .

بل الحق فى الجواب : أن كلام الشيخ فى الاعتدال النوعى ، لافى الاعتدال العضوى فإن تعلق النفس إنما هو بمجموع البدن ضرورة أن تعلقها بحسب التدبير ، وذلك لا يتم إلا بأعضاء آليّة . فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الأعضاء بل هو مزاج جميع البدن أعنى أمزجة الأعضاء ، وذلك المزاج أقرب إلى الاعتدال من أمزجة الأواع الأخرى . وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو القلب فذلك بعث آخر إنما ذهبوا إليه لأن تعلق النفس بالبدن للاستكمال ، والاستكمال به إنما يكون بالأعمال والحركات الصادرة من الأرواح التى منشأها القلب .

فإن قلت : لما كان تفاوت الصور فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى أن انكسار الكيفيات كلما كان أنم كان النسبة إلى المبدء أكمل والصورة الفايضة عليه أفضل على ما صرح الشارح به فيما مر . وجب أن يكون الصورة الفايضة على الجلد أكمل الصور لأنه أعدل الأعضاء وليس كذلك .

فقول : ليس فى الاعتدال إلا استحقاق صورة ، ومجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها بل لابد مع

ذلك من أن يكون الممتزج محللاً لتصرف الصورة وتأثيراتها . والعضو ليس كذلك . م

عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهي إلى جلد الأنملة وغيره . فيتمّ بجميع ذلك التشخيص على التفصيل المذكور في كتب الطب . فهذا وأمثاله ليس ممّا يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

☆ النمط الثالث : في النفس الأرضية والسماوية ^(١) ☆

(١) قوله « النمط الثالث في النفس الأرضية » للنفس الأرضية معنى ، وللنفس السماوية معنى آخر . واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركا في معنى واحد وهو كمال أول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس و الا لزم أن يكون صور البسائط و الممدنيات نفوسا . وليس كذلك . فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الأرضية والنفس السماوية ، أما النفس الأرضية هي كل نفس في الارض من النبات والحيوان وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة .

أما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته أو صفاته . أما في ذاته فكصورة السرير فانه كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها . وأما في صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها ، والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته ، أو يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو النوع على ما مر ، والكمال الثاني يتبع النوع من عوارضه ، فالكمال الاول يتوقف الذات عليه ، والكمال الثاني يتوقف على الذات . وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة .

وأما الجسم فالمراد به الجنس أي الطبيعة الجسمية المجردة عن الفصل وهي المادة . و ليتذكر أن الذاتي قد يؤخذ بشرط لاشئ . أعني وحده وهو المادة ، وبهذا الاعتبار يكون جزءاً للنوع ، وقد يؤخذ بشرط شئ . وهو أن يكون مبهماً محتملاً لان يقال على أشياء مختلفة فهو الجنس ، وأن كان متعيّناً متحصلاً بنفسه فهو النوع . اذا تذكرت هذا .

فنقول : لاشك أن النبات و الحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه أمر صار به نباتاً أو حيواناً فذلك الامر الاعتباري : أحدهما أنه صورة وجزء للجسم النباتي أو الحيواني ، وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة . و ثانيهما اعتبار أنه كمال فان الجسم من حيث أنه جسم طبيعة ناقصة ، وانما كملت و تمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار أنه صورة لان الصورة بوجه أن يكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية ، وانما عرف باعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها و محصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لمادة ، ثم ان عرفنا أن النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها ومهيبتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد الباني و ان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان . فلذلك صار النظر في النفس من العام الطبيعي . و ان حاولنا نعرف ذات النفس يجب علينا أن نورد لذلك بحثاً آخر .

وأما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي .

إنّما فصل النفس إلى الأرضية و السماوية . لأنها لاتقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أوّل لجسم طبيعي : أمّا الكمال الأوّل فقد مرّ بيانه ، و أمّا الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة ، و أمّا الطبيعيّ فما يقابل الصناعى .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك فيتحصل النفس الأرضية متناولةً للنفوس

وأمّا الالى . فيجوز رفعه على أنه صفة كمال أى كمال أول آلى ذو آلة ، ويجوز جره على أنه وصف لجسم . أى جسم مشتمل على الآلة ، والثانى أظهر . وأياً ما كان فليس المراد بالالى اشتغال الجسم على أجزاء مختلفة فقط . بل وعلى قوى مختلفة مثل الفاذية و النامية و الجاذبة و الماسكة و غيرها . فان آلات النفس بالذات القوى ، و بتوسطها . الاعضاء .

و أما ذى حياة بالقوة . فليس معناه أن الجسم يكون حياً فان النبات ليس بهى ؛ بل المراد أنه يشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها أفاعيل الحياة من التغذية ، و التنمية ، و توليد البتل ، و الادراك ، و الحركة ، و انما قال «بغير توسطها» لان النطق وهو ادراك الكلبيات ليس بتوسط الآلة بل بالذات ، وهذا مفهوم الحد . و أما احترازااته ،

فالكمال يشمل ساير الكمالات بمنزلة الجنس .

وقوله «لجسم طبيعى» احتراز عن صور الاجسام الصناعية .

وقوله «آلى» احتراز عن صور البسايط و المعدنية لانها و ان كانت كمالات أولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية

و أما قوله «ذى حياة بالقوة» فليبيان الاحتراز به مقدمة وهى انهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى أن لكل فلك من الافلاك نفسا ، ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية ، و الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها . و اذا تمهد هذا فنقول : النفوس الفلكية يخرج من التعريف بقيد الالى على المذهب الاول ، ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه ، و أما على المذهب الثانى فلا يخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها و ان كانت كمالات أولية لاجسام لكن ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفاعيل الحياة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان . فليس الحيوان دائما فى التنمية ، و لافى التغذية ، و لافى التوليد ، و لافى الادراك و الحركة .

لا يقال : ان اريد بافاعيل الحياة الافعال التى لا يتم الا بالحياة فلا يكون التغذية و التنمية و توليد المثل منها ، و ان اريد أفعال الاحياء و ان لم يتوقف على الحياة . فان كان المراد جميع أفعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية و غير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية ، و

النباتية و الحيوانية و الإنسانية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلى : ذي حياة بالقوة . ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذية ، و النمو ، و التوليد ، و الإدراك ، و الحركة الإرادية ، و النطق .

والمعنى الذي يضاف إلى ذلك فتتوصل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي : ذي إدراك وحرارة تتبعان تعقلا كليًا حاصلًا بالفعل .
 ✽ (تنبيه) ✽

ان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات والبسائط لأنها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء .

لانا نقول : المراد بعض الافعال فكأنه أشار اليه بقوله « ما يصدر من افاعيل الحياة » وصور البسائط و المعدنيات خارجة بقيد الالة .

و أما النفس السماوية فهي كمال أول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياسنيتين أن للنفس الفلكية تعقلا كليًا يستتبع ادراكًا جزئيًا و ارادة جزئية في جرم الفلك ، و هذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابله في الجملة وليس كذلك النفس الارضية ، واما حذف عن التعريف الاولى ليستقيم على المذهبين .

قال الامام في الملخص : واما المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة لانه ان فسرناها بما يصدر منه فعل ما كان العقل و الطبيعة نفسا ، وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية . وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالات . يخرج عنه النفس الفلكية . فالنفس لا تكون مقولة على النفوس الثلاثة الا بحسب الاشتراك اللفظي .

و اقول : انا نشاهد اجساما يفتدى و ينمو و يولد المثل ، و اجساما يدرك و يتحرك بالارادة دائما أو ليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فمضى ان يكون لها مباد غير جسميتها ، و لاشك أن تلك المبادى مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة ، فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادى المختلفة كان على سبيل الاشتراك لامحالة ،

و اما أنه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك منظور فيه ، وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليس على وتيرة واحدة هادئة للارادة فانا نسبه نفسا فهذا المعنى مشتركة بين النفوس الثلاثة لان مبدء أفاعيل كذلك اما أن يكون مبدء افاعيل لاعلى وتيرة واحدة و هو النفس الارضية ، أو يكون مبدء افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون هادئة للارادة و هو النفس السماوية . م

✽ (ارجع إلى نفسك^(١) وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تظن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه و السكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها و لا تتلامس أعضاؤها ؛ بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها) ✽

أقول يريد أن ينبه على وجود النفس الانسانية بأن الإنسان الكامل لا يدرك

(١) قوله « ارجع إلى نفسك » أراد بيان وجود النفس الانسانية ، وهي التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا . فكما أن لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وأفعاله كذلك لبدن الإنسان شيء وراء البدن و الاعضاء يعبر عنه بقوله أنا ، وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه ، و المدرك شيء غير البدن ، وكذلك المدرك غير البدن و أجزائه . فوجب القطع بكون النفس غير البدن وأجزائه .

أما المقدمة الاولى فنبه عليها في أول التنبيهات باربعة حالات :

الاول: أن يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج أولا فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في أنه مدرك لها مثبت أياها .

الحالة الثانية : ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حالة النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صبح باسمه تنبه .

الحالة الثالثة: أن يدخل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران السكران لا يقبض عن ذاته . فان قلت : النائم في نومه و السكران في سكره لا يعرفان نفسيهما و الا لتذكر ذلك عند اليقظة و الإفاقة .

اجاب : بقوله « وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره » أى كل من النائم و السكران يعقلان ذاتهما الا أنه ما يبقى على ذكره . ففي هذه الحالات الثلاث يدرك ذاته المخصوصة و ان جاز أن يكون له شعور بغيره .

الحالة الرابعة : أن لا يكون له شعور بغيره وذلك أن يتوهم نفسه في أول خلقه صحيح المزاج و العقل لا يبصر أجزائها و لا يتلامس أعضاؤها بل يكون الاعضاء منفردة و معلقة في هواء طلق . فاعتبر كونه في أول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيذكره ، وكونه صحيح المزاج و العقل لئلا يؤذيه مرض فيشغل عن نفسه ، وكونه بحيث لا يبصر أجزائها و لا يتلامس أعضائها لئلا يكون له شعور بالبدن و الاعضاء ، وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء . ولا شك ان في

وغير كامله الذى يختل إدراكه إمّا بالحواس الظاهرة كالذائم وإمّا بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة . لا يغفل عن وجود ذاته ، ثم زاد إيضاحاً بفرض حالة الإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته و هو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلاً ، واشترط كونه صحيح العقل . ليتنبه لذاته ، و كونه صحيح الهيئة . لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته ، و كونه بحيث لا يبصر أجزائه . لئلا يدرك جملة فيحكم بأنه هي ، ولا يتلامس أعضاؤه . لئلا يحس بأعضائه ؛ بل منفردة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء و سكون اللام أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حرّ أو برد . يقال : يوم طلق وليلة طلقة : إذا لم يكن فيه حرّ ولا قرّ ولا شيء . يؤذى . وإنّما اشترط كون الهواء طلقاً . لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً . فإنّ الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء . كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسماً ذا أبعاد ، و كحواسه وقواه ، وكالاشياء الخارجة عنه جميعاً إلا عن ثبوت ذاته فقط . فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه وظاهر أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم ، أو يثبت بحجة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح : إنّ الشيخ لم يبين أنّ هذه القضية أولية أو برهانية ،

هذه الحالة يثبت ذاته . فاذن أول الإدراكات لكل أحد هو ادراك نفسه غير زايل عن انيتها . وهو مشتمل على ادراكين بديهيين : تصور نفسه ، والتصديق بأنه موجود و كما كان ذلك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم لم يكن أن يثبت هذا بحجة أو برهان .

قال الإمام : حاصل كلامه فى هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته فى شيء من الاحوال اصلاً ، ثم أنه لم يبين أن هذه القضية أولية أو محتاجة الى البرهان ، وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها ، وأيضاً لم يبين أنه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه أولاً ، فيجب علينا أن نتكلم فى هذه المباحث .

فنقول : يشبه أن لا تكون تلك القضية أولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية و هى أنا ندرك انفسنا حال النوم و السكر وعند انفراج الاعضاء ، وعرضنا على العقل أيضاً أن الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى فى الجلاء مثل القضية الثانية ؛ بل الانصاف أنا نشك فى القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة .

أما أنه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه موام أو ملذذات لم يحصل له شعور به فهو ميت و ليس

ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تمحله في إقامة البرهان عايتها ، ثم تزيفه لبراهينه .
خبط كلها لافائدة في الإشتغال بها .

(تنبيه)

(بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ، وما المدرك من ذاتك . أترى المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها . فإن كان عقلك وقوة مشاعرك بها تدرك . أفبوسط تدرك أم بغير وسط . ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط . فإنه لا وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط . فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر)

أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر ، وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال الإدراك ماهو ، وكذلك المدرك . وبدء بالمدرك وقسمة إلى المشاعر الظاهرة وإلى الباطنة : كالعقل وغيره ، وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط ، وإلى ما يدرك بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره ، وييسر أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر لأن المدرك في ذات الفرض كان غافلا عما يغيره فبقى أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

بعبى ، وان حصل به شعور فاما أن يدرك أنه يؤلمه أو يبلذ أو يلدأ يدرك إلا أنه مؤلم أو ملذ مطلقا ، والثاني باطل مطلقا و إلا لم ينقبض عنه ولم ينسب له . فتعين الأول لكن علمه بان يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه ، والعلم بالاضافة يتوقف على العلم بكل واحد المضافين .
وأما انه يمتنع أن يغفل عن ذاته فلان العلم عبارة عن حصول مهية المدرك من المدرك . فعلمه بذاته :

إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثليين ، ولانه ليس احدهما بالعالية و الاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في المهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا . وهو محال .
وإما ان يكون عبارة عن حصول مهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول الشيء عند نفسه

☆ (تنبيه) ☆

☆ (أنحصل أن المدرك منك أهو ما يدرك البصر من اهابك . لا . فإني إن انسلخت عنه و تبدل عليك كنت أنت أنت أهو ما تدركه بلمسك أيضا ، و ليس أيضا إلا من ظواهر أعضائك . لا . فإن حالها ماسلف . ومع ذلك فقد كنّا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها . فيبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ . وكيف وقد يخفى عليك وجودهما . إن بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هي جملة . وذلك ظاهر لك ممّا تمتحنه من نفسك ، وممّا نبتّهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء [و] التي قد لا تدركها و أنت مدرك لذاتك و التي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت . فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسّاً بوجهه من الوجوه ، ولا ممّا يشبه الحس ممّا سنذكره) ☆

أقول : يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرك و قسمه إلى أن يكون إما محسوساً أو غير محسوس . وإن كان محسوساً فهو إما جزء من البدن أو كلاًه . وإن كان جزءاً فهو إما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها . وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين : أحدهما أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ، ولكان مدركاً لذاته . والثاني أن ظواهر البدن

يستحيل أن يتبدل بالفلة .

وهاتان الحجتان غير برهانيين ، والاولى اضعف .

و هذا كله خبط .

أما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمنع أن يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات ، او لعدم العلم ببعضها ، او لحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق : اولعدم الانسان الى ذلك . وتعمنون الفصل بالتنبيه يدل على أن تلك القضية غير محتاجة الى برهان .

واما انه يجب بيان امتناع أن لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس و البدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه أن يدرك لذاته في الجملة . هذا هو الكلام في المقدمة الاولى .

واما المقدمة الثانية فبينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة ؛ واليه

لاندرك إلا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعمّا تدركه الحواس مع أنّه مدرك لذاته.

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بأنّها لاندرك إلا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمّا يوجب التشريح.

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن بأنّه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلاً عن تفاصيل أعضائه ، وبأن إدراك المركّب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كلّ واحد منها غير المركّب ، و كان الإنسان في الفرض المذكور غافلاً عمّا يغيره .

فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك [لكونها غير ضرورية الإدراك] في كونه مدركاً لذاته . وظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحموس ولا ما يشبه المحسوس ممّا سنذكر يعنى المتخيّل والموهوم .

❖ (وهم وتنبية) ❖

❖ (ولعلّك تقول : إنّما ثبت ذاتي بوسط من فعلى . فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور، أو حركة ، أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك ، وأمّا بحسب الأمر الأعمّ فإنّ فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فعلاً مطلقاً . لا خصوصاً هو ذاتك بعينها ، وإن أثبتته فعلاً لك فلم يثبت

أشار بقوله « أحد مشاعرك مشاهدة » وإلى المشاعر الباطنة وهو المراد منه بقوله « أم عقلك وقوة غير مشاعرك » ثم قسم المشاعر الباطنة إلى نفسه وهو العقل ، وإلى قوة أخرى يناسب المشاعر الظاهرة ؛ وأشار إليه بقوله « وقوة غير مشاعرك » والواو بمعنى أو ، وقسمه أخرى إلى إدراك بوسط أو بغير وسط . فقول الشارح « وقسم الباطنة إلى ما يدرك بواسطة وإلى ما يدرك بنفسه » ليس المراد بهما قسيمان بل تقسيمان ، وبين أن الإدراك ليس بقوة أخرى ولا بتوسط شيء . لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغيره . فبقى أن يكون الإدراك إما بالمشاعر الظاهرة أو بنفسه بلا وسط ، لكن لا جاز أن يكون بالمشاعر الظاهرة لتاسيحي . في التنبية الثالث أن المدرك غير محسوس فلا يكون الإدراك بالمشاعر الظاهرة . فلانه في الفرض المذكور غافل عن

به ذاتك ؛ بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك . فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه لابه . فذاتك مثبتة لابه)

أقول : إثبات الأشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعلمها كما في برهان ملي ، وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل . وروهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلمه . فإن وجوده له أظهر من وجود الله . فإن ذهب فعماء أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره . فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين : وجه خاص بهذا الموضع وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله مع إدراك ذاته ، ووجه عام وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير معين ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته . وإن أخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه . وبالجملية الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدي إلى معرفة ذات الفاعل ما هو . فإن إثبات الإنسان نفسه بواسطة فعلها محال .

و الفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل ، ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضائه . فقال : الإنسان عالم بشوته

جميع حواسه . فتعين أن يكون إدراكه بنفسه من غير وسط . فالمراد بقوله « والباطنة » هي العقل لأنه تبين أن الإدراك ليس بقوة أخرى ، وقوله « بلا وسط » يتعلق بالباطنة لا بالشاعر الظاهرة لأنه لم يقسم إلى الوسط وغيره الإدراك الباطن فإن إدراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر ، وقوله « على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرَك » يتعلق بقوله « الباطنة بلا وسط » أي الإنسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرَك .

وأعلم : أن الدليل لا يتوقف على أن تعقل النفس ليس بوسط ؛ لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخرتها وبالعرض .

وأما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث . ومن الظاهر أنه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ، ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أمكنه في تلك الحالة أن تخيل عضواً لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في نفسه ، ومعلوم أن المثبت غير مالم يثبت ، والمعلوم غير مالم ليس بمعلوم .

وإن كان غافلاً عن جميع أعضائه . و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاته مغايرة لأعضائه . وهذا هو الذي قرّره الشيخ بعينه . ثمّ عارضه بأنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصوّر النفس التي يقولون بها فكلّ ما يجعلونه عذراً عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام .

و أقول : ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها إن أراد به ذات الإنسان المدركة المحركة . فلا مغايرة ، وإن أراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها . وينبغي أن يعلم أنّ هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا لكذبه يتجاهل في كثير من المواضع تقرّباً إلى الجهل .

❖ (إشارة) ❖

❖ (هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) ❖
يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسميّة والمزاج ، تصدر عنها الأفعال المنسوبة إليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الأنواع ^(١) وقواها .
فنقول قبل الحوض فيه : إنّ صور المركّبات تقوم موادّها و تجعلها شيئاً مغايراً للموادّ . فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوّعة ، ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع .

فان قلت : لما ثبت أن الإنسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئاً من البدن ثبت أن النفس ليس شيئاً من البدن . فما الحاجة الى المقدمة الثالثة .

فنقول : اراد زيادة الكشف ، ولا شك أن زيادة الكشف بالمقدمة الثالثة .

او نقول : الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخرتين وكان دايلاً .
او نقول : انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية ، فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها . ثم لما اثبت في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء ، وعسى أن يذهب الوهم الى اثباته بفعله اورد الوهم والتنبيه عليه . هذا هو الضبط . م

(١) قوله : د وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الأنواع ، فان الوجه الذي تثبت به صور الأنواع هو الاستدلال بالأعمال فانهم قالوا : نحن نشاهد في أنواع البسائط والمركبات خواص مختلفة و كيفيات متغايرة فلا بد لهما من مبدء ، وليس هو نفس الجسميّة ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة

فمن الأفعال الصادرة عنها حفظ موادّها المجتمعة من الاستقّسات المتضادّة بكيفيّاتها المتداعية إلى الإنفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة . والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنيّة .

و منها الأفعال النباتيّة التي منها جمع أجزاء آخر من الاستقّسات وإضافتها إلى موادّها وصرفها في وجوه التغذية والإنماء والتوليد . والصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال مع الحفاظ المذكور نفس نباتيّة .

ومنها الأفعال الحيوانيّة التي هي الحسّ والحركة ، والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال النباتيّة ، والحفظ المذكور نفس حيوانيّة . وأمّا النفس الانسانيّة فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلّها مع النطق وما يتبعه .

فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدلّ ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الانسانيّة من حيث هي أوصورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فإنّها من حيث هي تلك لا يمكن أن تثبت بأفعالها على ماضى . وبدء بأظهر الأفعال المذكورة وهو الحركة الإرادية والحسّ فاستدلّ بالحركات الإرادية المختلفة أولاً ، وذلك لأنّها تقتضى مبدءاً ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسميّة الإنسان . لأنّها موجودة بغير الإنسان كالعناصر والجمادات ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج لأن المزاج يقتضى حركة المركّب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إمّا مطلقاً أو بحسب الاجتماع ، أو

النوعية . فبهنا أراد الشيخ أن يثبت وجود النفس لا من جهة أنها مدركة بنفسها فإنها من هذه الجهة لا تثبت بالأفعال ؛ بل من جهة أنها مبدء الأفعال ولما كان أظهر الأفعال لها الحركة والإدراك استدلّ بهما ، واليه أشار بقوله . فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدلّ ببعض الأفعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس أو صورة ما أي من حيث أنها مبدء الأفعال حتى يقال ان لها حركة فلا بد لها من مبدء ، وليس الجسميّة ولا المزاج بل شيء آخر وهو النفس والصورة .

واعلم أن الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم ، وقيد نوع الجسم احتراز من الصورة الجسميّة لأنها وان قومت الجسم إلا أنها يقوم جنس الجسم ، ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لأنها وان حصلت طبيعة نوع الجسم إلا أنها لا يقوم هكذا قيل .

وفيه نظر : لأن مفهوم الجنس مقوم النوع فلا يخرج عنه الصورة الجسميّة ، ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه ودخلت فيه النفس الانسانية . فهذا العد كما ينبغي . م

سكونه في مكان اتفق حدوده فيه على ما تقرّر . وبالعجالة لا يقتضي حرّكات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفيّة متشابهة غير مختلفة بل هو ممّا يمانع الإنسان كثيراً وقت حرّكته في جهة الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنّه يريد الفوق و مزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفلى ؛ بل وفي نفس حرّكته كما إذا أراد الإنسان أن يتحرّك على الأرض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله .

و الفاضل الشارح فسّر حال الحركة في قوله « يمانعه كثيراً حال حرّكته في جهة حرّكته » بالسرعة والبطؤ . فقال : وذلك في وقت الإعياء فإنّ المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهة الحركة الإرادية هي الفوق وعند الإعياء لا تكون تلك الحركة سريعة .

أقول : والظاهر أنّه يريد بحال الحركة وقت الممانعة ^(١) الواقعة بينهما في جهة الحركة بأن يقصد الإنسان جهة والمزاج أخرى . فإنّ ذلك لا يكون إلّا في حال الحركة كما ذكرناه .

وفسّر أيضاً قوله « بل في نفس حرّكته » بالرعشة . قال : لأنّ النفس تحرّكها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل فتتركّب الحركة منهما .

أقول : الرعشة لا تتركّب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كلّ حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس . فإنّه إذا أحدث محرّك ميلاً إلى جهة وعارضة مانع أحدث ذلك المانع ميلاً إلى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط إذا وقع على جسم صلب فرجع صاعداً ، وأيضاً عند تحريك النفس إلى فوق والمزاج إلى أسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها . فإنّ الممانعة في نفس الحركة تكون إمّا بأن تريدها النفس

(١) قرأه « الاظهر أنه يريد بحال الحركة وقت الممانعة » انما كان هذا اظهر . لان حال الحركة لو اريد به السرعة و البطوء ، لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة لفعل يمانع . وقوله « من جهة الحركة » أيضاً صلة له لانه أيضاً محل الممانع ، فيجتمع الصلتان على الفعل بمعنى واحد ، وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزبد بعمرى ، و اما اذا فسرنا حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف زمان ، وفي جهة الممانعة صلة . ولا امتناع في ذلك . م

ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي ، أو يقصدها المزاج و لا تريدتها النفس كما في حال الهوى .

قوله

✽ (وكذلك يدرك بغير جسميته [جسميته خ] و بغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ^(١)) ✽

أقول : وهذا استدلال بالإدراك فإنه أيضا يقتضى مبدءاً ، ولا يجوز أن يكون مبدءها الجسمية المشتركة ، ولا المزاج . فإنه كيفية مالا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن إدراكه ؛ إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ، ويستحيل عما يخالفها . فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة .

قوله .

✽ (ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجبرها على الإلتئام والإمتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج . وكيف وعلة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده . وهذا الإلتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك) ✽

وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس . وهو أن المزاج كما مر إنما يحدث بين استقسات متضادة متنزعة إلى الانفكاك لا اختلاف ميولها إلى أمكنتها فهو محتاج أولاً إلى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج ، وإلى شيء يحفظ الاستقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً وإلا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده ، والثاني سبب بقاءه . وهما متقدمان

(١) قوله « فكيف يلمس به » إنما خصص اللمس بالذكر لأن المزاج كيفية ملموسة ، فالوارد عليه أن كان كيفية شبيهة به لم يحصل الإدراك ، وإن كان كيفية مضادة بنعدم فكيف يحصل اللمس به فليس الكلام ههنا إلا أن مبدء الإدراك لو كان هو المزاج لم يحصل الإدراك باللمس به كما صرح به الإمام في شرحه . م

على الإلتئام^(١) المتقدم على المزاج ، وهذا هو المراد من قوله « وعلة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده ، أى وكيف وعلة الإلتئام وحافظه يكونان قبل الإلتئام المستمر » الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذى هو بعد الإلتئام ، وهذا الإلتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالأمراض المنهكة مثلاً ، أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة ، وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة^(٢) فإذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو شيء ، الذى صار المركب به إنسانا .

قوله

❖ (فأصل القوى المحركة والمدركة . والحافظة للمزاج [شيء] آخر لك أن تسميه

بالنفس ، وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك) ❖
هذه نتيجة لما تقدم وإنما صرح بتسميته بالنفس لأن الاصطلاح وقع على أن مبدء هذه الأفعال هو النفس ، ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرأ صرح بأنه جوهر فقال « وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك » وإنما كان تصرفه في أجزاء البدن أقدم من تصرفه في البدن لأنه يتعلق أول تعلقه بالروح ثم بالأعضاء التى هي أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسة التى هي مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرؤوسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفاً في جميع البدن .

(١) قوله « وهما متقدمان على الالتئام » أى الجامع والحافظ متقدمان على الالتئام المستمر المتقدم على المزاج المستمر ، والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لأن المزاج يتوقف على الالتئام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ . م
(٢) قوله « وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة » أى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فإن كون البدن من الاسطقات إنما علم بنقطيره بالقرع والانبثق وتحليله إلى بسائط ، وكون الجامع إذا عراه ضعف أو عدم تداعى البدن إلى الانفكاك أمر تجربى علم بتكرار المشاهدة كما سيذكر في الفصل الذى يليه ، ومن الظاهر أن هذه القضية التجريبية لا تدخل لها فى الاستدلال ، ضرورة أن العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع ، وإنما هي كالتمتة للدليل ذكر لزيد الايضاح . م

و انما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس للاستدلال المذكور بالحركة والإدراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ، ولم يذكر النطق لأن ماهيته غير بيّنه إلى أن يبيّن ، وإنما وقع إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد ؛ ^(١) بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هي المزاج على ما ذهب إليه بعض الناس . فذكر أن المزاج نفسه محتاج إلى النفس فكيف يكون هو النفس .

وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور : وهو أن يقال : إنكم قائم إن المركبات إنما تستعدّ لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة ، ويجب من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك الصور ، و الآن تقولون إن النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لأستقساته ، والجامعة للأستقسات يجب أن يكون متقدّما على المزاج . وهذا تناقض .

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين . ثم إنّه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعدّ لقبول نفس ، ثم إنها تصير بعد حدودها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء . وقال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي : واعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع . ولما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجّة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها . فقال الشيخ : كيف أبرهن على ما ليس . فإنّ الجامع لأجزاء الجنين هو نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع أوّل القوّة المصوّرة لذلك البدن ، ثم قال : وتلك القوّة ليست قوّة واحدة باقية في جميع الأحوال

(١) قوله و انما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد لما قال أولا: إن غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالأفعال على وجود النفس ، و كان الاستدلال عليه بالمزاج مغالفا لذلك . قال : لمقصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج و التيام الجوهر ليس وجود النفس ؛ بل المقصود الحقيقي هو مغايرة النفس المزاج ، واما وجود النفس فيثبت بالعرض ، ويمكن أن يقال : الاستدلال بالمزاج اجمع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الأجزاء وحفظها عن الانفكاك ، فيكون ايضا استدلالا بالأفعال . محصل الجواب للسؤال المشهور : أن النفس الجامعة المتقدمة على المزاج نفس الابون ، و متاخرة عنه نفس الولود . م

بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين . وبالجمله فإن تلك المادة تبقى في تصرف المتصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس . فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

أقول : وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء : فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أستاذات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها على نحو تصلح معه أن تكون بدنا لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي . فقول الشيخ في الشفاء والإشارات يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح ههنا ، وما نقله عن الشيخ في رسالته ، وأيضاً إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة إلى الناطقة . وإنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين فيفعلان بإرادة متجددة ، وإن كانت القوة المصورة مدبرة ، والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها . فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها ، ^(١) وكيف فعلت بذاتها . فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره هو أن نفس الأبوبين يجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً وتفرض منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير تلك القوة منياً وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ، ثم إن المنى يتزايد كمالات في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها إلى تلك المادة فتزويجها وتتكامل لمادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل ، وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل

(١) قوله « فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها » لم يبحر أن يكون القوة المصورة خادمة لنفس الأم ، وكيف لا يكون كذلك وهي فايضة على المنى في الرحم لتصوير الأعضاء وتشكيلاتها وتخطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما يشهد به الكتب الطبية . م

يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا . فتصدر عنها تلك الأفعال أيضا فيتم البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعداً لـ . ول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحل الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدء حدوثها إلى استكمالها بنفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوزه ثم تشتد . فإن الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمّر ، وبالتجمّر يستعد لأن يشتعل نارا أشبهة بالنار المجاورة . فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة ، واشتدادها كمبدء الأفعال النباتية ، وتجمّرها كمبدء الأفعال الحيوانية ، واشتعالها نارا كالناطق . وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة . فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة . فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود .

وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الأبوين وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن و إلى آخر العمر ، والحافظة للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ : إنهما واحد . بهذا الاعتبار ، وقوله : إن الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الأول . وبالعجالة والفرض هيئنا على التقديرين أعني أن يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئاً واحداً حاصل لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً أخرى .

❖ (إشارة) ❖

❖ (فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق) ❖

يريد بيان أن الجوهر الذي أثبت في الفصل المتقدم ^(١) بالحركة والإدراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه ، و هو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في

(١) قوله « يريد بيان أن الجوهر الذي أثبت في الفصل المتقدم » أي في هذا الفصل ثلثة مباحث : عن أن مبدء الإدراك والحركة شيء واحد بعينه ، وعن كيفية ارتباطه بالبدن ، وعن أنفعال كل منهما عن الآخر .

الفصول المتقدمة ، ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ، ويبيّن أن كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط . فقال « فهذا الجوهر فيك واحد » وذلك لأنّ الشئ الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك فيه . وذلك بدبيهي وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم تداعى بدنه إلى الانفكاك . وذلك تجرّبي ، ثمّ قال « هو أنت عند التحقيق » وذلك لأنّك تعلم يقينا أنّك تتحرّك بإرادتك وتدرّك بمشاعرك أو بعقلك ، وأنّ مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمّرت مائة سنة ، و يزول عند حلول الأجل بسويغات يأخذ البدن في الانفكاك و الإحلال . و إنّما استدلت على وجود النفس في الفصل المتقدّم بالحركة والإدراك دون الأفعال النباتية ليتبيّن لك أنّ تلك النفس هي أنت فإنّك لا تشكّ في صدور هذين الفعلين عنك ، وتشكّ في صدور الأفعال النباتية عنك إلى أن يتبيّن لك بنوع من البيان .

قوله

﴿ وله فروع من قوي منبثّة في أعضائك ﴾

أقول : وذلك لأنّ النفس واحدة وقد تصدر عنها أفعال متقابله كالشهوة لشئ والغضب على شئ ، و الدفع لشئ ، و الجذب لآخر . وهي من حيث تكون مشتتة لا تكون غاضبة ، وبالعكس ، والإشتغال بأحدهما ربما يمنعها عن الإشتغال بالآخر . فإنّ مبدء الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة . فلك الأشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ، ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن .

قوله

﴿ فإذا أحسست بشئ من أعضائك شيئا ، أو تخيلت ، أو غضبت . ألقت العلاقة

فبين وحدة المبدء بقوله « فهذا الجوهر فيك واحد » .

وكيفية الارتباط بقوله « وله فروع » فإنّ النفس كما سنبين موحود مجرد ، والبدن جسم فكيف ارتباط المجرد بما ليس بمجرد . فوجه الارتباط أنّها مبدء القوى في البدن ، بها أفعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله « فإذا أحسست » إلى آخر الفصل . م

التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار إذعاناً ما ؛ بل عادة وخلقا يتمكّنان من هذا الجوهر المدبّر تمكّن الملكات) ✽

أقول هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن . وهو أن تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الأفعال التي ذكرها ، وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريعة الزوال فإذا تكررت أذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكّن تلك الكيفية منها ، وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة ، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا .

قوله

✽) وكما يقع بالعكس فإنه كثيراً ما يبتدىء فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتقل العلاقة من تلك الهيئة أنراً إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء . انظر أنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك) ✽

وهذا بيان كيفية تأثير البدن عن النفس . وهو ظاهر . ومعنى قوله «يقف الشعر» هو أن يقوم من الفزع والخشية .

قوله

✽) وهذه الإفعالات والملكات قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التمهك و [إلى] الاستشطاء غضباً من نفس بعض) ✽

أقول : هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ، ويختلف الناس بحسبها في هذه الإفعالات والملكات ، وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأزججتهم . وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة و الرذيلة فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعداداً للغضب ، وبعضهم للشهوة ، وكذلك في سائرها .

﴿إشارة﴾

﴿درك الشيء، هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك﴾^(١) يشاهدها ما به يدرك فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة . مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقق أصلا ، أو يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له . وهو الباقي ﴿

لمّا فرغ عن إثبات النفس أراد أن يبين أحوال قواها . وهي إمّا مدركة و إمّا محرّكة فبده بالمدركة ، وذكر أو لا معنى الإدراك في هذا الفصل .

(١) قوله « إشارة : درك الشيء، هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك » يريد أن يبين أن ادراك الشيء هو حصول صورته عند العقل .

وتقريره : أنه لا شك أن المدرك إذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل ، فإما أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج ، أو صورتها لا سبيل إلى الأول والا لم يكن الشيء الذي لاحقيقة له في الخارج من الممدومات الممكنة أو الممتنة متعقفا أصلا لافى الخارج ولا عند العقل ، لأن معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس و ليس لها وجود خارجي . فتعين أن يكون الحقيقة المتمثلة صورة . و هو المطلوب .

واعلم أن للشيء وجودين ، وجود في الأعيان وهو وجود الاصيل الذي يحصل منه الانوار و يجري عليه الاحكام ، و وجود في الازهان و هو وجود غير أصيل بل هو كالظلل للامر الخارجى و هو الذي يعبر عنه بالصورة . فكلام الشيخ : انا اذا ادركنا شيئا فلاشك في تمثله عندنا . فإما أن يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجى المتأصل في نفسه . و هو باطل ، أو وجود آخر غير أصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال أنه صورة .

ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي أن الاشياء في الخارج أعيان ، وفي العقل صور . فليتصور هذا الوضع على هذا الوجه ، وبه ينحل الشبهة الموردة في هذا الباب ، ومنهم من استدل على المطلوب باننا إذ حصل لنا ادراك شيء . فإن لم يحصل فينا أثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله . وانه بين البطلان ، وان حصل أثر فإن لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له ، وان طابقه فهو صورته و هذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على أن الصورة مهيبة المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ . م

قال الفاضل الشارح : إنما قدّم الإدراك ^(١) لأنّ الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه . فهي متأخرة عن الشعور ، ولأجل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين إلى تجويز خلوّ بعض الحيوانات كالأصداف و الإسفنجيات عن تلك الحركة .

(١) قوله « إنما قدم الإدراك » قال الامام ، إنما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية إما انقباضية ، أو انبساطية ، والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطاوب ، والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ، ولأجل ذلك اى ولتوقف الحركة على الادراك و عدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع إلى أنه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما فى بعض الحيوانات، ولم يذهب أحد الى جواز انفكك الحركة عن الادراك فى شيء من الحيوانات. فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ، ولما كان الكلام فى القوى المدركة فرعا على الكلام فى الادراك ابتداء بتعقيق مهية الادراك .

قال الشارح : ويمكن أن يقال أيضا : الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان إنما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم لينحرك عنه . فالحركة غاية الادراك و الغاية متقدمة على ذى الغاية ، ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها اليه امكن له انفكك الحركة عن الادراك كما فى النبات ، وستعلم أن تقدم الغاية ليس الا فى التصور فاللازم ليس الا أن ادراك الحركة متقدمة على ادراك الملايم أو غيره و أما أن الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا . بل القول بان الحيوانات يدرك شيئاً ليتحرك اليه أو عنه تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام ، و الاولى أن يعكس و يقال : الانسان ربما يتحرك الى شيء يدركه فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الادراك و هذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يمكنه حينئذ أن يقول : ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان ، و ان اراد أن بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة أيضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة فى الجملة لا يكون وجها لتقدمه فى الوضع ، ثم قال : لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام ، وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله « ويمكن أيضا ان يقال » فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى أحدهما كما احتاج الى الآخر ولذلك صار مبدئى فصلين متساويين . فالوجه فى تقدم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعى كما ذكره الامام ، وفى عبارته أنها مبدئى فصاين متساويين مساهلة ؛ بل هما أثنان من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقى ربما لا يعلم ، ويوضع موضعه بعض اللوازم القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له فى مرتبة واحدة وضعناها موضع فصله الحقيقى وان لم يكونا فصله فى الحقيقة ، ولعل المراد هذا القدر فهو كاف لاستشهاده ههنا م

أقول : ويمكن أيضاً أن يقال : إنّما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة حتى يتحرك إلى ملائم و عن غير ملائم و لذلك لم يكن النبات مدركاً . و الحقّ أنّه لا تقدّم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ، ولذلك جعلنا مبدئى فصلين متساويين في الرتبة للحيوان ؛ بل الوجه في تقدّم الإدراك على الحركة أنّه أشرف منها . لأنّه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الانسان ، و الحركة لا تكون البتّة مطلوبة إلّا لغيرها . و بعد ما تقدّم .

ف نقول : الشئ المدرك إمّا أن يكون مادياً أولاً يكون فإن كان مادياً فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ماعلى الوجه المفصل في الفصل التالى لهذا الفصل ، وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى انتزاع . ف قوله « وهو أن يكون حقيقته متمثلة » متناول للأمرين يقال : تمثّل كذا عند كذا . إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله ^(١) .

والإدراك تعرض له إضافتان : إحداهما إلى ذى الإدراك والثانى إلى الشئ المدرك

(١) قوله « إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله » لقابل أن يقول : هذا يدل على أن ادراك المجردات يحصل بحصول نفسها فى العقل لا بمثلها فان فى نفسه ، فى مقابلة بمثاله . فالحضور بنفسه لا يكون حضوراً بمثاله ، لكن ليس كذلك : اما أولاً فلانه مناف لما يذكره بعد هذا : ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته ، و أما ثانياً فلانه لو حصل حقيقة المجرد فى العقل فاذا تصورناها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها فى محلين . و إنه محال .

و الجواب : ان الإدراك اما ادراك الماديات ، و ادراك المجردات : اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذى سيذكره ، اما ادراك المجردات ، فاما أن يكون ادراك المجردات الخارجة عن المدرك ، او ادراك مجردات غير خارجة عن المدرك ، اما ادراك المجردات الخارجة فهو أيضاً حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه إلى انتزاع ، و اما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها ، فقول الشيخ : هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك . متناول للقسم الاول وللقسم الثانى بقسميه ، فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثانى ، بل حضور حقيقة الشئ اما بنفسها او بمثلها ولما كان حضور مثالها أعم من أن يكون منتزعا من المادة أو لا يتناول القسمين جميعاً ف قوله « بنفسه » يقتضى تناول بعض القسم الثانى لا كله فلا اشكال .

ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك^(١) و إلى إيراد ذكر
ذی الإدراك وهو قوله «عند المدرك» ولأجل عروض هذه الإضافة كان المدرك و المدرك
أيضا متضايقين .

والإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة وإلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك . و
للتنبية على القسمين قيد التعريف بقوله « يشاهدها ما به يدرك » .

وعلى قوله « يشاهدها » بحث وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك أخذه
في بيان معنى الإدراك . فإن قيل : إنه أراء بالمشاهدة الحضور فقط . قيل : الحضور غير
كاف . فإن الحاضر عند الحسّ الذي لانتفت النفس إليه لا يكون مدركا .
والجواب أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحسّ فقط بل كونه

(١) قوله « و لأجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء و هو المدرك » و فيه
بحنان لفظيان :

أحدهما : انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه هيئنا تعريفه .
والاخر : ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل في المعرف و هو قوله « و هو ادراك
الشيء » .

ويمكن أن يجاب :

عن الاول : بان المراد من التعريف هيئنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي الذي
يبين الشيء وتصويره .

و عن الثاني : ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله « ان يكون حقيقته » .
ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقية انما يكون في ذات المدرك ، وان كان بآلة فتمثلها
فيها . فما به الادراك و هو الذات في القسم الاول ، و الالة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة
التمثلة ، وهو معنى قوله « يشاهدها ما به يدرك » .

السؤال : استعمل المشاهدة في التعريف و هي نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان
النوع أخص .

والجواب : ان المشاهدة هي مجرد الحضور ، والحضور أعم من الادراك العقلي اذ الحس .
فلئن قلت : مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس ، و النفس
لا يكون مدركا له لعدم التفاته اليه .

فالجواب : ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس ، بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس و
في الصورة المذكورة لا حضور عند النفس ، وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه . م

حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضراً مرتين فإن المدرك هو النفس ؛ ولكن بواسطة الحس . وكلام الشيخ دال عليه . واعلم ^(١) أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز أن يكون أيضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلاً للحس أو لم تكن .

والأشياء المدركة ^(٢) تنقسم إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك وإلى ما يكون أمّا في الأول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها ، وأمّا في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموحودة في الخارج ؛ بل هي إمّا صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفاداً من خارج ، أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن . وعلى التقديرين فإدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله « فإمّا أن تكون تلك الحقيقة - أي المتمثلة - نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو تكون مثال حقيقته

(١) قوله « واعلم » انه لما كان الإدراك هو حضور الشيء عند النفس اما حصوله في النفس ، او لحضوره عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولاً في الحس بل اما ان يكون حصولاً فيه ، او حصولاً في آله ، وآله اما محله كما في الابصار فانه يحصل الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية ، واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولاً في محل الحس المشترك بل في محل متصل به . م

(٢) قوله « والأشياء المدركة » الإدراك مطلقاً وهو حصول الشيء عند المدرك اما إدراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرة عند المدرك ، واما إدراك انطباعي وهو أن يكون صورته حاضرة عنده . وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجاً عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجاً عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ، ولا يجوز أن يكون بحصول صورته ، وان كان خارجاً عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحصول حقيقته ، اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لهما فيها فلا امتياز بينهما لاتعادهما في المية واللاوازم والعوارض والتالي باطل . لوجوب المغايرة بالضرورة ، وهكذا في صفات النفس فلو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتماع المثلان في محل واحد وإنه محال ولهذا قسم المدرك في الخارج عن ذات المدرك وإلى غير الخارج ولم يقسمه إلى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة به ، واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج ، لها حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما حققناه . م

مرتسما في ذات المدرك غير مباين له « وقدّم إبطال القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأول « فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية » مثلا كالكرة المحيطة بأثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة ممّا لا تتحقّق أصلا إذ لا حقيقة لها في الخارج . ولما كانت ممّا تدرك علم أنّها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك و فيما لا يباينه . فبإبطال القسم الأول يتحقّق الثاني . وأشار إلى ذلك بقوله « وهو البائي » والمثال في قوله « أو يكون مثال حقيقته » هو الصورة المنتزعة من الشيء أو الصورة التي لا تحتاج إلى الإنتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو . فهذا بيان ما قاله الشيخ .

وأعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافا عظيما وطوّروا الكلام فيها للخفائها بل لشدة وضوحها . فمنهم من جعل الإضافة^(١) المعارضة للمدرك إلى المدرك

(١) قوله « فمنهم من جعل الإضافة » اعلم انا اذا ادركنا فلاشك أن ذلك الشيء يتميز ويظهر عند النفس ، فلا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء في النفس أو في الخارج فان كان في النفس فهو صورة كما مر ، وان كان في خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه ، بها يظهر الشيء عند النفس كما أن الصورة المحسوسة يظهر في الالة وهي خارجة عنها لا فيها ، فلما لم يقو بعضهم على رفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى أن الإدراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل : أما أولا فلان وجود الإضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد أن يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة و هو الذي هربوا منه ، وإما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج . فما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا ، و أما ثانيا فلا ، يلزم أن لا يكون ادراك ما جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج ، وقد تقرر أن كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير .

لا يقال : ما ذكرتموه وارد على الصورة أيضا . فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة الاشياء أو صورة الشيء و هو محال لان الاشياء لا مثال له ولا صورة و ان كان صورة الشيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج ، والاوّل باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته ، و الثاني باطل ايضا والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال ، وايضا يلزم أن يكون الادراك جهلا ، لان صورة الشيء لا بد أن يكون صورة شيء موجود في الخارج و الا لكان اما صورة الاشياء أو صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهم .

نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين . فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا ، وأن لا يكون إدراكاً ما جهلاً البتة لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة لشيئها . ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف . وهو الحق إلا أنهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها .

واعلم أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك^(١) ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك . فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلاً : إنه حال ما للمتحرك ؛ بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه الإحساس والتخييل والتوهم والتعقل وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف فإن الباحثين عن حقائق الأشياء كثيراً ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها كالحركة مثلاً . ليتعرفوا حالها أهي بالتساوي في تلك الأشياء أم بغير التساوي ؟

لأننا نقول : إنها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء إلا أن ذلك الشيء موجود في العقل وجوداً غير أصيل لأنها مثل شيء آخر فهيهنا العلم والمعلوم واحد يتبايران بحسب الاعتبار : علم باعتبار قيامهما بالذهن ، ومعلوم باعتبار مهيتهما بخلاف ما إذا كان المعلوم موجوداً في الخارج فإن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل ، والمعلوم هو الوجود الخارجى . م

(١) قوله « ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك » كأن ساءلاً يقول : عرف الإدراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الإدراك فهو تعريف دورى .

اجاب : بأن ما ذكره ليس بتعريف للإدراك بل تعيين لمعناه ، فإنا نتعقل معاني متعددة ، ومنها معنى الإدراك لكن ربما لا يعرف أنه أى معنى من المعاني ، فإذا بين ذلك عرفنا أنه اسم لذلك المعنى دون غيره .

و فى تعيين معناه فإدتان : أحدهما أنه مقول على الإحساس والتخييل والتوهم والتعقل فتعين معناه لتعرف حاله أنه متواطى عليها ومشكك .

والاخرى ان الناظرين فى الفلسفة فهموا من كلامهم أن مدرك الجزئيات الالة ، وقد تتبين مما لخصه الشيخ من معنى الإدراك ان الإدراك سواء كان بالالة او بنيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس . غاية ما فى الباب ان الإدراك ان كان بنفسها فالصورة حاصلة فى النفس ، وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها اوفى آلهتا . والمدرك فى كلا القسمين هو النفس . م

وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها؟ وأيضاً فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم : النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة ، والمعقولات بذاتها أن مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس . وشنعوا عليهم بأنهم يقولون : النفس لا تدرك الجزئيات . وطولوا الكلام في ذلك . وجملة اعتراضاتهم و تشييعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه .

فمن اعتراضات الفاضل الشارح ^(١) في هذا الموضع أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً ، وإن كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج . وحينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الإدراك إضافة ، وأن الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قاله أفلاطون ، أو غيرها من الأجرام الغريبة عنا . وهذا وإن كان مستبعداً لكنه بالتزام أن صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد .

(١) قوله فمن اعتراضات الفاضل الشارح ؛ هذه ثلاثة اعتراضات .
الاول : ظاهر .

والثاني : أن يقال : هب اننا اذا ادركنا شيئاً يميز ذلك الشيء عند العقل لكن لانسلم ان ذلك الشيء يجب أن يكون موجوداً في العقل ، لم لا يجوز أن يكون صورة قائمة بنفسها أو ببعض الاجرام الغريبة و اذا التفت النفس اليها او ارتفع العجب بينها وبين النفس تعقلها .
والثالث : انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير .

والجواب عن الاول من وجهين :

أحدهما : أننا لانسلم أن الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلاً ، وانما يكون لو كانت صورة ذهنية وحقيقة خارجية ، اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل . والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه فيما سبق بقوله «الجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة أياها» .

وثانيهما : ان الادراك لا يمتنع أن يكون إضافة لان الإدراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ، ولو كانت إضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم أن لا يكون الإدراك الا موجوداً في الخارج كما ذكر من قبل ، واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة .

وفيه نظر : لانا نقول : لم لا يجوز أن يكون بعض الإضافات الإدراكية موجوداً في الخارج ، وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها .

والجواب عن الثاني :

و الجواب عن الأول : أن من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ، ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل . وأما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج . فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علما ولا جهلا .

وعن الثانى أن أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب . و أما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك . ليس بمستبعد فقط ؛ بل إنما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة ، وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك مساوية للسماء . لاحتمال أن يكون الإطباع في مادة الجسم الذى هو الإدراك ، أو في القوة المدركة الحائلة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ، أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء . و ذلك غير قادح في المساراة بحسب الصورة فإن الكبير والصغير من الإنسان متساويان في الصورة الإنسانية ولما

أما عن احتمال كونه صورة قائمة بنفسها . فلان الكلام مفروض فى الحالات ، و من المحال أن يكون لها صورة موجودة فى الخارج ، وأن يذهب إليه ذاهب .

و أما عن احتمال وجودها فى جسم غائب فهو أنه من المحال الظاهر ، ولم يبين وكأنه يزعم فيه البداهة ، ولو خصص الاحتمال بالجسم فلاشك فى استحالة لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها فى ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يجيء فى كل موجود غير النفس ، وربما يقال : الصورة القائمة بنفسها أو بغيرها ان كانت كافية فى الإدراك وجب أن يكون كل نفس شاعرة بها دائما و هو المطلوب ، وان لم يكف فى الإدراك فلا بد من حالة زايدة عليها للنفس ، بها يحصل الإدراك ، والإدراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة .

والجواب عن الثالث : أنا لانسلم أنه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير فى الصغير ، وانما يلزم لو كان محل الصورة صغيرا و صورة الكبير كبيرة . و هما منوعان و سند المنع الاول فيه ثلاث احتمالات : احتمال انطباع الصورة فى مادة الجسم الذى هو الآلة ، أو فى القوة الجسمانية ، أو فى النفس على قول من زعم أن الإدراك حصول الصورة فى النفس وان كان بالآلة ، ولاحظ لشيء من هذه المحالات فى الصغير والكبير ، و أما سند المنع الثانى فاحتمال أن يكون صورة الكبير صغيرة وان ساويت فى المهيئة كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير فى الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا أى فى سائر الإدراكات بل لا يرد الا فى الابصار والتخيل ، واما فى سائر المدركات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها

لم يكن ذلك معالافمجرد الاستبعاد الذي ادّعاه لا يقتضى بطلانه . على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقة ؛ بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأنّ الابصار إنما يكون بانطباع صرورة في الرطوبة الجليدية ، و التخيّل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيّل . ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا في الموضوعين المذكورين أيضا على القائلين بالشعاع ، أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأنّ الصورة المتخيّلة تنطبع في النفس . ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لأوردنا التحقيق فيه . لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف .

ومنها قوله : إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية فإنما لزم فيما لا يكون موجودا . أمّا المحسوسات التي لا تدرك إلّا إذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة ما للمدرك إليها .

والجواب أن الإدراك معنى واحد^(١) يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل فإذ أدلت

لا يحس الا بأشياء صغيرة . فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير ، و كذا لا يرد في الموضوعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع ، واما في التخيّل فعلى مذهب أبي البركات . هذا محصل ما ذكر . وفيه ضعف .

اما المنع الاول : فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة او كانت في الآلة أو في النفس لكانت الآلة أو النفس متفردة بتلك المقادير والابعاد ، لانه حالة فيها وصفة لها .

واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متميزة الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ ألف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجيب أن يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة المعلات والسكك والحانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار حائلة بل نصف الفلك بكواكبه . على أن قواه و الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك . لان السائل لم يورد على سائر الإدراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ . فلا طائل في هذا الكلام أصلا .

والحق في الجواب : ان حصول صورة المقادير والابعاد يستلزم تعددها فان التعدد والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل ، و عين صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا وصغيرا ، وبالنسبة الثانية يصير مدركا عاقلا . م

(١) قوله « ان الإدراك معنى واحد » يعني اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي في تصور

ماهية في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضت له الإضافة علم قطعا أنه ليس نفس الإضافة أبدا كان .

ومنها قوله : حصول الاستدارة^(١) والحرارة في القوة المدركة يقتضى صيرورتها مستديرة حارة .

والجواب : أن الاستدارة إن كانت جزئية كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو محلها ، ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة مستديراً ، وإن كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى أن يصير محلها مستديراً ، وأما الحرارة فإنها لا تقتضى كون محلها حاراً إلا إذا كان الحال هي بعينها والمحل جسمًا خالياً عن ضدها من شأنه أن يفعل عنها ، ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا حلت

الوحدات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والمنعيات ، وإذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك . م

(١) قوله : ومنها حصول الاستدارة » تقرير السؤال على ما ذكره الإمام أنه لو كان الإدراك حصول مهية المدرك عند المدرك فإذا عقل الاستدارة أو الاستقامة أو الحرارة أو البرودة كان العاقل مستديراً مستقيماً حاراً بارداً وأنه محال .

اجاب : بان الاستدارة إن كانت جزئية فمحلها الآلة . غاية ما في الباب أن يكون تلك الآلة مستديراً لكن لا يلزم أن يكون العاقل مستديراً ، وإن كانت كلية لم يلزم أن يكون محلها مستديراً . وهذا الجواب ليس كما ينبغي : لأن السؤال لو وجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم أن يكون الآلة مستقيمة مستديرة معاً وأنه محال . ولو وجه في الكليين يلزم أن يكون النفس مستديراً ومستقيماً إذ ليس معنى المستقيم والمستدير إلا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس .

بل الجواب : أن المستدير ما فيه استدارة خارجية أي عين الاستدارة ، وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية أي عين الاستقامة . فلا يلزم أن يكون مستقيماً مستديراً .

ثم قال : وأما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حاراً فإن الحال هنا صورة الحرارة لا عينها ، سلمنا أن الحاصل نفس الحرارة لكن إنما تجعله حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو ممنوع ، ولو سلم أنه قابل فأنما يصير حاراً لو كان خالياً عن ضد الحرارة . والجواب هو الأول فإن الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة وإن شاركت الحرارة الخارجية في المهية إلا أن الحار

جسماً أو قوة جسمانية أن تجعلها حارة فضلاً عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة حاراً . والإعتراضات التي أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجري مجرى هذه . و الاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس في ممتنه .
وأما احتجاجاته ^(١) بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة في المدرك على أنه أمر وراء ذلك الحصول .

فمنها قوله : لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركاً .

والجواب أن حصول الشيء للشيء يقع بالإشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض ، وحصول العرض للمعرض والجوهر ، والصورة للمادة أو الجسم وعكسهما ، والحاضر لما حضر عنده وعكسه إلى غير ذلك . ولما كان الحصول الإدراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للإدراك لم يتعرض لبيان الأقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بأنه حصول صورة ما للمدرك للشيء على الإطلاق ، ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الأسود مدرك السواد .

ليس ما فيه الحرارة مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية .

و اما الجواب الثاني والثالث فضعيفان : لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون قابلة لها ، وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها . م

(١) قوله « واما احتجاجاته » قال الامام : الحجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا أن المدرك حاصل في الذهن ، وأما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه .
والحق عندنا : ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة و بين مهية الصورة الموجودة في المعقول ، او بينها و بين الامر المتقرر في الخارج .

وانا اقول : لاشك اننا اذا ادركنا شيئاً يتميز ذلك الشيء عند العقل وبظهر . فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره عند العقل . ثم لما ثبت أن ذلك الشيء المميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزماً أن الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل . و هذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر . ثم من دلالته على ما عنده أن ادراك السواد لو كانت عبارة

و منها قوله : وأيضا لوجب أننا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع بكونه عالماً به .

والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل و سخف وإن كان على سبيل حلوله في المعجرات فهو معنى كونه عالماً به ، ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة .

و منها قوله : إنما بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه تشكك في أنه هل يعلم ذاته ، و هل يعلم كونه فاعلا لغيره أم لا . و يدل ذلك على أن كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له .

والجواب : أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأي وجه حصل لذاته ، وأن غيره بأي وجه حصل له . فإن معاني الحصول مختلفة . فإذا حققنا تجرّده و حققنا أن كون الشيء مجرداً قائماً بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم تشكك في ذلك .

ومنها قوله إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون . فعلمنا بعلمنا بذاتنا إما أن يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه . وهلمّ حرّافي التركيبات الغير المتناهية ، وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا

عن حصول مية الشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركاً له لان السواد حاصل له .
والجواب : بالفرق بين حصول العرض لوضوعه ، وبين حصول المدرك للمدرك . فان الاول حصول موجود أصيل لوجود أصيل ، والثاني حصول غير أصيل لأصيل . ومنها ان حقيقة الإدراك لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد لكننا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسم ولا جسماني و اعتقدنا حلول السواد فيه وجب أن نقطع حينئذ بكون ذلك الوجود عالماً بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد تشكك في أنه يعلم ذاته و يعلم كونه فاعلا لغيره . فعلمنا أن كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حرره الامام ، والشارح جعلها شبهتين : الاولى ظاهرة .

وتقرير جوابها : أن حصول السواد للمجرد إن أريد به حصول عين السواد فهو محال . لانه على سبيل حلوله في الاجسام ، وإن أريد به حصول صورة السواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم .

بذاتنا نفس ذاتنا . وهذا من اعتراضات المسعودي .

و الجواب عنه : أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا ؛ بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار . والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره .

وأما قوله : حصول الشيء للشيء يقتضى تغاير الشئيين كإضافة الشيء إلى الشيء ، وإيجاد الشيء من الشيء ، وذلك يقتضى امتناع كون الشيء علماً بنفسه .
فالجواب : أن تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة . فإن المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف في الإيجاد ، لأنه يقتضى تقدّم الموجد على الموجد بالذات .

ومنها قوله : الصورة تحصل في الخيال أو في الجايدية ، والإدراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين . فلو كان نفس الحصول إدراكاً لكانا معاً .
والجواب : مأمراً . وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ؛ بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة . وهيئنا الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبين ؛ بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو غيرهما .

وأما الشبهة الثانية فتوجيهها أنا نعم أن الله تعالى مجرد ، ونعلم أن المجرد حاصل لذاته ، ونعلم أن فاعلية الغير حاصلة له . فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم تشكك في أن الله عالم بذاته و بفاعليته .

وتقرير الجواب : أن حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور ، وتارة لاعلى ذلك الوجه . والوجه الأول هو العلم فمن حصول ذاته لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور تطلع بكونه عالماً بذاته وبفاعليته ، وإنما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه . وإنما جعلنا شبهتين لأن الأولى على الإدراك الانطباعي ، والثانية على الإدراك الحضورى ، وتنبهنا على تخطئة الإمام في وصف المجرد بالسواد . ولهذا شنع عليه بأنه جهل وسخف .

ومنها : أن تعلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا أو أمراً زبداً عليها و الأول باطل بوجهين . أحدهما : أن تعلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا إما أن يكون نفس علمنا بذاتنا أولاً يكون فإن كان وجب أن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لأن علمنا بعلمنا بذاتنا غير علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون

ومنها قوله : إنما نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج ، والقول بأنه مثاله وشبهه يقتضى الشك في الأوليات .

والجواب : أن المبصر هو زيد . لا شك ولا نزاع فيه . أمّا الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك ، وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الاعتراض . ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه : وهو أن الإدراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج ، والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج .

وجوابه : أن المطابقة غير المشعور بها ، وإنما اشترط فيه الأول دون الثاني . فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها ، قد اقتصرنا عليها إشاراً للاختصار ، فإن فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن أخذت الفطانة بيده . كما قال الشيخ في صدر الكتاب .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثيل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته ، وقد يكون معقولا

علمنا بعلمنا بذاتنا أيضاً حاصلًا بالفعل وهكذا في سائر التركيبات فيلزم أن يكون الأمور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو مكارة وسفه ، وإن لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لأنه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والقدر خلافه .

والجواب : أن علمنا بذاتنا حيثين : بالذات . وبهذا الاعتبار نفس ذاتنا ، وبنوع من الاعتبار . وهذه الحشية مغايرة له . وتحقيقه أن علمنا بذاتنا لا معنى له إلا أن ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هيئنا إلا أمراً واحداً بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تفاوت بحسب الاعتبار فإن ذاتنا باعتبار أنه حاضر مغاير له باعتبار أنه حاضر له ، وهو باعتبار أنه حاضر معلوم وباعتبار أنه حاضر له عالم بالتعدد ليس إلا بحسب الاعتبار والأمور الاعتبارية ينقطع باعتبار الإقطاع فلا يلزم وجود الأمور الغير المتناهية بالفعل .

والوجه الثاني : أن العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء ، لأن حصول الشيء للشيء يقتضى تفاوت الشيئين كما في الإضافة والإيجاد ، والجواب : أن التمايز بحسب الاعتبار كاف في العلم .
فإن قلت : فليكن التفاير بحسب الاعتبار في الإضافة والإيجاد .

عند ما يتصور من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره وهو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيت غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه . ولو توهم بدله غير ذلك لم تؤثر في حقيقة ماهيته إنسانية ، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعيّة بين حسه ومادته . ولذلك لا يتمثل في الحس الأظهر (الظاهر) صورته إذ زال ، وأما الخيال الباطن فتخيل له مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريد المطابق عنها ؛ لكنه يجرد عنه تلك العلاقة المذكورة التي تعلّق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها ، وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستتبها إياها [حتى] كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً) ✽

لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبّه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة .^(١) إحساس ، وتخيل ، وتوهم ، وتعقل .

فالإحساس : إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة : من الأين ، والمتى ، والوضع ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك .

وأجاب : بأنه كاف في الإضافة أيضاً ، وأما في الإيجاد فلا . لأن الوجود يجب أن يكون مقدماً بالذات على الوجود وذلك يستلزم التقابل بالذات .

ومنها : أن الصورة تحصل في الخيال فلا يحصل إدراكها إلا إذا طالعها الحس المشترك ، وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل إلا في ملتقى العصبين والابصار لنا الشيء الواحد شيئاً لأن المنطبع في كل واحد من الجليدين صورة أخرى . فلا يكون الإدراك نفس حصول الصورة وإلا لكان الإدراك من حيث الصورة بل الإدراك حالة نسبية إضافية فاما إذا ابصرنا شيئاً فإن لقوتنا الباصرة نسبة خاضعة إليه فقله « الصورة يحصل في الخيال أوفى الجليدية » لف . وقوله « الإدراك يكون في الحس المشترك أوفى ملتقى العصبين » نشر . فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام . م

(١) قوله « وأنواع الإدراك أربعة » : أما جزئية مادية ، أو غير مادية ، أما الجزئيات المادية فاما محسوسة ، أو غير محسوسة . والمحسوسات إما أن يتوقف إدراكها على حضورها وهو الإحساس أولاً يتوقف وهو التخيل . وإدراك غير المحسوسات وهو التوهم . وأما غير الجزئيات المادية :

وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجى ، ولا يشاركه فيها غيره .

والتخييل : إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ؛ ولكن في حالتي حضوره وغيبته .

والتوهم : إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل إدراك للشيء من حيث هو فقط لا من حيث هو شىء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة فى التجريد : الأول مشروط بثلاثة أشياء : حضور المادة ، واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئياً . والثانى مجرد عن الشرط الأول . والثالث مجرد عن الأولين . والرابع عن الجميع . إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئياً . ولذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب ، واعتبره فى سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة كالأنسانية إذا أخذت من حيث هى هى صالحة لأن تقع على كثيرين

فاما أن لا يكون جزئية بل كلية ، أو تكون جزئيات غير مادية . وأيا ما كان فادراكها التعقل ، إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد كانت ثلاثة لأنه يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعقل وسقط اعتبار التوهم لأن الموهوم غير المحسوس و التمثيل بالابصار لأنه أظهر ، ولأن الحس اعم من حس البصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس . فانا لما لمسنا شيئاً حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموسة مع حضور المادة واكتنافها بالفواشى القريبة ، وكذا فى الحواس الأخرى ، والمراد بالفواشى القريبة الموارض التى تلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى ، و أما لوازم المهية فلا تكون قريبة عنها وإلا يمكن أن يزول ، والغريبة يمكن اذاتها عن المهية و ثبت للمهية عند العقل ، والغريبة مختصة بحال الاحساس أو التخيل . وجعل الإمام قوله «لأوليات عنه لم يؤثر فى كنه مهيته» تفسير الفواشى القريبة . وعلى هذا يدخل فيها لوازم المهية لأن ذوالها لم يؤثر فى ذوال المهية بل الأمر بالمكس ، فربما يمنع إمكان زوال جميع الفواشى القريبة و اختصاصها بحالة الاحساس والتخييل بل المختصة بها القريبة المشخصة لكن الانسب بلفظة القريبة ما ذكره الشارح . م

ولأن لا تنفع إلا على واحد . وإنما تختلف في ذلك بانضمام معاني غيرها إليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها . فالمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئياً شخصياً هو المادة أولاً . لأن زيدا لا يباين عمروا بالإنسانية ولا بماتقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادي ، ثم بماتستلزمه المادة من الأحوال المذكورة كالأبن والكيف وغيرهما ثانيا . فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة . والخيالية منتزعة نزعا أكثر لكونه غير تام . والعقلية منتزعة نزعا تاما . وعبارة الكتاب ظاهرة . وإنما تمثل بالابصار لأنه أظهر أنواع الإحساس .

والفاضل الشارح فسّر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولو ازم الوجود والماهية . ولو ازم الماهية كالزوجية للإثنين لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضاً لا يكون بحيث يمكن أن تزال ، وأيضاً لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوساً فقط ؛ بل وعند ما يكون معقولا أيضا .

وقد أورد في هذا الموضع - سؤالاً^(١) وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع . تكون جزئية ، ويكون تشخيصها ، وعرضيتها ، وحلولها في تلك النفس ، ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها .

(١) قوله « وقد أورد في هذا الموضع سؤالاً » وهو أنهم ذكروا أن العقل يقدر على أن ينتزع من الأشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة . وهذا الحكم يشتمل على امرين : أحدهما أن الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة . والاخر أنها كلية مشتركة بين كثيرين . وهما باطلان :

أما الأولى : فلأن الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها لصفات عوارض غريبة عن مهية تلك الصورة . فلا تكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة .

وأما الثانية : فلأن الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءاً من الأفراد التي وجدت قبل زيد ، والتي توجد بعد زيد . لأن وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءاً من تلك الأفراد لزم وجود الكل بدون الجزء . وإنه محال . وإذا لم يكن جزءاً منها لم يكن مشتركة بينها فلا تكون كلية .

و هذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .
وأيضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن أن يكون جزءاً من ماهية الأشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده . فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك
فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة
عن اللواحق . فالعلم المتعلق بها من حيث هو . علم كلي مجرد . لأن معلومه كذلك ،
لأن العلم في ذاته كذلك قال : ولهذا السبب سمّاه المتقدّمون كليا . تعويلا على
فهم المتعلمين ، والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ظنّوا أن في العقل صورة دلّية
مجردة . وليس الأمر على ما ظنّوه . بل التحقيق على ما ذكرناه .

وأقول : الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالإنسانية المتناولة
أهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كلّ واحد منهما ، ولا هي فيهما
معا ، لأنّ الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها . فهي إنما
تكون في العقل فقط ، وهي الإنسانية الكلية . فهي من حيث كونها صورة واحدة في
عقل زيد مثلا جزئية ، ومن حيث كونها متعلّفة بكل واحد من الناس كلية ؛ ومعنى تعلّقها

وأجاب : بأن الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية . فإن المشترك هو الموجود
في الخارج الذي هو جزء للأفراد وهو أيضا في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية وإن
كانت جزئية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال أنها كلية مجردة بالعرض والمجاز .
والحاصل أن الكلي المجرد هو ماله الصورة ، وإنما سميت الصورة كلية لأنها صورة الكلي لا
لأنها في نفسها كلية ، قال الشارح : القول بأن الكلي موجود في الخارج باطل . إذ لا شك أن زيدا
في الخارج إنسان وأن عمروا إنسان آخر فالإنسان المشترك بينهما إما أن يكون موجودا في كل
منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة . وإما أن يكون
موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الإنسان بل جزء منه و بعضا منه . هذا خلف .
وإذا ثبت أن الإنسانية ليست شيئا واحدا بالذات في الخارج فالإنسانية الواحدة لا توجد إلا في
العقل ، لكن لها اعتباران : اعتبار بحسب الذات ، وبهذا الاعتبار صورة شخصيته في نفس شخصيته
واعتبار بحسب مطابقتها للأشخاص . وبهذا الاعتبار كلية . ومعنى مطابقتها أنها لو تحققت في الخارج
لكانت عين أحد الأشخاص ، وأحد الأشخاص أو مجرد عن الشخصيات وحصل في العقل كان نفس
تلك الصورة .

أنَّ الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه ، أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها . فهذا معنى اشتراكها ، وأمّا معنى تجرّدها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الإشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية ؛ وإن كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة . فإنّها بأحد الاعتبارين ممّا ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالإعتبار الآخر ممّا ينظر فيه وتدرّك نفسه فإن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هيها هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في الحقيقة ككّية ولا جزئية ، وأمّا التي سمّاها المتقدمون ككّية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرّض له البتة . والعجب منه أنّه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو أنّ الكليّات لا توجد في الخارج .

قوله

﴿ وأمّا ما هو في ذاته برى ، عن الشوائب المادية ، ^(١) واللواحق الغريبة التي

وعلى هذا سقط السؤالان .

أما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض ؛ بل عن العوارض الخارجية . واكتنافها بالعوارض الذهنية لا يناقض ذلك .

وأما الثاني : فلان الصورة العقلية ليست جزء الأشخاص في الخارج . ولا يلزم أنها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه أنها جزء لأفرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للأفراد وهي متحققة . والصورة العقلية بهذا الاعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون ككّية و تبعهم المحققون من المتأخرين . م

(١) قوله « وأمّا ما هو في ذاته برى ، عن الشوائب المادية » قد مر في الدرس السابق أن الشيء إما مادي ، أو غير مادي .

فان كان ماديا كالعجم والشكل واللون يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعقل حتى يتجرد أولا بتجرد ما ، ثم يتجرد تجردا وسطيا ، ثم يتجرد بالكليّة . فان الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة ، وإذا تخيلت تجردت تجردا أشد . لان المادة لو غابت أو بطلت لم تبطل الصورة الخيالية إلا انها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين ، وإذا تعقلت مجردة عن المواد وشوائبها . وأمّا الوهم فهو يدرك

لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله ؛ بل لعله من جانب مامن شأنه أن يعقله)*

أقول : الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ، ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً قريباً لأنه مجرد عما يغير ذاته بل إنما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته . وهذا نصريح بأن لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته . لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلاً لتصير عاقلة له فالضمير في قوله « بل لعله » يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ، لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته ، كما سيجىء بيانه ، وهو معنى قوله « بل لعله في جانب مامن شأنه أن يعقله » .

بمشاركة من الخيال معان جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدركات المرتبة في التجريد .

وأما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد . فقوله « الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً قريباً » قضية مشتملة على تكرار أو استدراك . لأن قوله « ولا باللواحق الغريبة » إن أراد به عدم إمكان لحوق اللواحق الغريبة مكانه قال : « لا يمكن أن يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن أن يلحقها . وهو تكرار ، وإن أريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك إذ يكفي أن يقال المجرد عن المادة لا يمكن أن يلحقه لواحق غريبه ، ضرورة أن لحوقها لا يكون إلا بسبب المادة ، وإنما يلحقه لوازم الماهية . وقوله « هذا نصريح بأن لوازم الماهية ليست من اللواحق الغريبة » إنما يتم لو كان قوله « التي لا تلزم ماهيته عن ماهية » صفة كاشفة للواحق الغريبة . وهذا غير لازم لجواز أن يدون صفة معصية . وقوله « فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثر » تفريع على عدم لحوق الغريبة بأمريين : أحدهما أن المجرد لا يتكثر إلا بالماهية . فإن تكثره بحسب الأفراد يستلزم أن تلحقها في أفرادها غواشي غريبة وعوارض مشخصة ، والآخر أنه معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد . وانت تعلم أن الفرع الأول لا حاجة إليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو إدخال أجنبي في البيان .

ثم كأن سائلاً يقول : فما بالنسبة لمدرك جميع العقول والنفس مع برائتها من المادة وكونها معقولة بذاتها .

فأجاب عنه : بقوله « لعله من جانب مامن شأنه أن يعقله » فإن اشتغالنا بالعلايق الجسمانية

وكانّ الشيخ قسم الموجودات إلى مامن شأنه أن يكون عاقلا وإلى ما ليس من شأنه ذلك ، وقسمها أيضاً إلى مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك فأشار إلى أن مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلا ؛ بل هو من القسم الآخر أعني مامن شأنه أن يكون عاقلا وإنّما لم يحكم بذلك جزما . لأنّه ممّا لم يبيّنه بعد . وسيأتي بيانه .

وأورد الفاضل الشارح شكّا بعد أن ذكر أن المراد من المادة هيّنا هو المحلّ سواء كان محسوساً كخشب السرير أو معقولا كالهيولى ، وسواء كان متقوّ ما بالحال كالهيولى ، أو مقوّ ماله كال موضوع . وذلك الشكّ أن المحلّ ماهيّة معقولة لا ينافي تعلّقها بتعلّل الحال فيها فإنّ من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما ، فإذن ليست هي بممانعة عن التعقل .

يمنعنا عن إدراكها .

ويظهر من هذا أن المجردات يعقل ذاتها ويعقل غيرها من المجردات . لأن ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عايق ومانع ، وكل مجرد عقل وعافل ومعقول لذاته ، واما النفوس السماوية فهي أيضا تعقل ذواتها إدا لا عايق لها عن ذواتها ، واما غيرها من المجردات فعمل التعلّق الجسماني يمنعها عن إدراكها . والضمير في قوله « بل لعله » يعود إلى العمل وهو لظاهر ، وأما إعادته إلى ما هو برى من الشوائب وهو المفعول فيوجب أن يكون قوله « بل من جانب ما » مستدركا . إذ يكفى أن يقال : وأما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه أن يعقله أى يعقل ذاته .

ثم هيّنا بعثان : الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخاو إمّا أن نتعلّل مادته أولا فان لم نتعلّل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه ، و ان تعقلنا مادته فالمادة لا تمنع من تعقل المادى .

وجوابه : أن الوجود ثلثة اقسام : أحدها العوارض للمادة من الصور والاعراض ، وثانيها المتعلّق بالمادة لا يتملّق العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة ، وثالثها المتقطع الوجود عن المادة كالمقول . والقسم الاول يحتاج فى تعلّله إلى التجريد عن المادة ، والقسم الثانى لا يحتاج إلى الانتزاع عن المادة لكنّه كونه ملحوقا بالثوابت المادة إنّما يتعلّل مدتجريده عنها ، و أما القسم الثالث فلا حاجة فى تعلّله الى عمل أصلا .

وأجاب بأنّ التعقّل إن كان حصول ماهيّة المعقول للعاقل كان المانع عن التعقّل هو المادّة لا غير . لأنّ كلّ ما ليس في محلّ فلكونه قائماً بذاته تكون حقيقته حاصلّة لذاته . فهو معقول لذاته عاقل لذاته ، وكلّ ما يقوم بمحلّ لم تكن حقيقته حاصلّة لذاته بل لغيره . فلا يكون هو عاقلاً لذاته ، ويصير معقولاً لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الإلتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغي ، فإنّ الجسم ليس في محلّ وليس عاقلاً لذاته ، والصورة المنقولة حالة في محلّ وليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة . والحق أنّ المادّة هي هنا هي الهيولى لا غير . فإنّها هي المقتضية لكون كلّ ما محلّ فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة أشخاصاً ذات أوضاع ، وهي وجميع ما محلّ فيها يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك . وحينئذ لا يكون شيء منها معقولاً ، ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة . وحينئذ يكون جميعها معقولة . وهذا هو منع المادّة عن كون الشيء معقولاً . وأمّا كون الشيء عاقلاً فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرّده أيضاً في ذاته لا بسبب عمل عامل . كما سيأتي بيانه .

البحث الثاني : ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصدقة والعداوة ليست جزئية بل متعلّقة بالجزئيات والتعلّق بالجزئيات لا يوجب الجزئية .

والجواب : أن تعلّق الجزئيات وإن لم يوجب الجزئية إلا أنه لا ينافيها . و الوهم لا يأخذ المعاني إلا المخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذات لم يتصور ادراك عداوته بشاة والإمام فسر المادّة بالمحلّ سواء كان هيولى أو موضوعاً . ثم سأل بأنّ المحلّ والحال يمكن تعقّلها معاً كما حكم بشيئ الشكل للشكّ فقد تصورها فلا يكون المادّة مانعة عن تعقّل الحال .

وأجاب : بأنه متى ثبت أن معنى التعقّل حصول مهية المعقول في العاقل كانت المادّة مانعة عن المعقولية لا غير ذلك . وذلك لأنّ ما لا يقوم بعمل كان قائماً بذاته فيكون حقيقته حاصلّة لذاته فهو معقول لذاته لأن ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولاً لذاته والمعقول بذاته لا يحتاج في كونه معقولاً إلى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فإنه لا بد أن يعمل به عملاً بل لا يصير معقولاً بالفعل .

ونحن نقول : هاتان القضيتان غير بينتين فمن أين يستلزم عقل الشيء ذاته عدم احتياج عقل الغير إياه إلى عمل وعدم عقله بذاته الاحتياج . و على تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقص بتعقّل الحال والمحلّ معاً . وذلك ظاهر ، ونقض الشارح قوله « كلّ قائم بذاته فهو عاقل لذاته » بالجسم

❖ (إشارة) ❖

❖ (لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى المدركة من باطن أدنى شرح ، وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً . فاسمع) ❖
أقول : لما فرغ من بيان أنواع الإدراكات شرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها . وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم إلى ظاهرة وباطنة .
أما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة إلى الإثبات ، ولما كان بيان كيفية الإحساس بها يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرض له .

وأما الباطنة فلمنا سببها لما مضى ولبناء ماسياتي من أحوال النفس الساطقة لميها كانت ممّا يحتاج إلى تحقيقه . فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان إثباتها ، وتفاريها ، والإشارة إلى مواضعها . وهذه القوى تنقسم إلى مدركة ^(١) وإلى معينة على الإدراك ، والمدركة مدركة إمّا لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صوراً ،

فان شرط عقل الذات أمران : القيام بالذات ، والتجرد . وكذا نقض قوله « كل حال يحتاج في كونه معقولا إلى عمل » بالضرورة العقلية . ويرد عليه أيضا النقص بصفات المجردات . فانها معقولة من غير عمل ، وكلام الامام مبني على أن اللام في قوله « فهو معقول لذاته » صلة العقل وأما الشارح فجعلها على لام التعليل ولذا فسر بقوله « وهو معقول بذاته » وكأنه هو الظاهر إذ معناه ان المجرد من المادة وعلايقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شأنه أن يصير معقولا للغير ولا يحتاج الى عمل ، ثم قال الشارح : الحق أن المراد بالمادة هي هنا الهيولى لا مطلق المحل لوجود الصورة العقلية وصفات المجردات ، ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها أن تصير الاشياء الحالة فيها أشخاصا فهي من حيث أنها مشخس ، والامور الحالة فيها من حيث أنها أشخاص لا تكون معقولة . ضرورة كونها ذوات أوضاع قابلة للإشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية ايها . و اذا تجردت عن الشخصيات صارت معقولة لا تتفاء الوضع . م

(١) قوله « وهذه القوى تنقسم الى مدركة » القوة الباطنة امدركة أو معينة على الإدراك . والمدركة امدركة للصور امدركة للمعاني ، والمميئة على الإدراك حافظة ومتصرفة ، والحافظة اما حافظة للصور أو حافظة للمعاني ، وهذا لا دلالة فيه على الحصر ، ولا شك في احتمال وجود غيرها لكما لم نجد لها من أنفسنا الا خمسة بعدد الحواس الظاهرة ، والغرض من انتقيس ضبط ما . واعلم أن هذه الاممال أعنى ادراك الصور والمعاني ، وحفظها ، والتصرف فيهما لا شك في

وإمّا لما لا يمكن وهو ما يسمّى معاني . والمعينة تعين إمّا بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعاودة الى إدراكها ، وإمّا بالتصرف فيها . والمعينة بالحفظ معينة إمّا لمدركة الصور ، وإمّا لمدركة المعاني . فهذه خمس قوى :
الأولى مدركة الصور . وتسمّى حسّاً مشتركاً لأنّها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالنّادية إليها .

والثانية معينة بها بالحفظ . وتسمّى خيالاً ومصورة .

والثالثة المتصرفّة في المدركات . وتسمّى متخيّلة ومتفكّرة باعتبارين .

والرابعة مدركة المعاني . وتسمّى وهما ومتوهّمة .

والخامسة معينة بها بالحفظ . وتسمّى حافظّة وذّاكرة . وإنّما سمّي الجميع مدركة

وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط لأن الإدراكات الباطنة لا تتمّ إلاّ بجمعها . وابتداء الشيخ بشرح الحسّ المشترك لمناسبته للحسّ الظاهر فإنّ الترتيب التعليمي أن يرتقى بالمتعلّمين عمّا هو أظهر عند الحسّ إلى ما هو أقرب إلى العقل .

قوله

﴿ ليس قد تبصر القطر النازل خطّاً مستقيماً ، والنقطة الدائرة بسرعة خطّاً

مستديراً . [هذا] كلّهُ على سبيل المشاهدة لأعلى سبيل تخيّل أو تذكّر . وأنت تعلم أنّ البصر إنّما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخطّ . فقد بقي إذن في بعض قواك هيّة ما ارتسم فيه أوّلاً واتّصل بها هيّة الإبصار الحاضر . فعندك قوّه قبل البصر إليها يؤدّي البصر كالمشاهده وعندّها تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوّه تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيها . وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أنّ هذا اللون غير هذا الطعم ، وأنّ لصاحب هذا اللون

وجودها . ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني . لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له . وهذا ضروري لا سبيل الى انكاره ؛ لكن يحتمل أن يكون قوة واحدة مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة . والفرض في هذا الفصل بيان تعدد

تلك القوى . ٢

هذا الطعم . فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعاً .
فهذه قوى)*

أقول : هذا بيان إثبات الحس المشترك والخيال . وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفرداً ، وعلى وجودهما معاً بالشركة . أمّا الاستدلال على الحس المشترك مفرداً فهو قوله « أليس قد تبصر القطر النازل » إلى قوله : « إليها يؤدى البصر كالمشاهدة » والحاصل أن الموجود في الخارج كنقطة ^(١) والمرمى كخط . والنقطة المنحرفة ترسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة . والمقابلة إنما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة ، فلو لا شيء آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلاً على وجه اتصال الارتسامات المتتالية في البصر [وفيه] بعضها ببعض ، لم يكن اتصال . فلم ير خط . فإذن هي هنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهداتاً وأمّا قوله « عندها تجتمع المحسوسات فيدركها » فإشارة إلى خاصّة أخرى لهذه القوة . وهي التي لأجلها لفبت بالمشترك . وإنما ذكرها هي هنا لتعريف القوة بها . وسيورد الحجّة على إثباتها .

(١) قوله : « والحاصل أن الموجود في الخارج كنقطة » رؤية نقطة كالخط لاشك أنها لاتصال ارتسامها في الحس ، واتصال الارتسامات ليس في البصر ، لأن كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة ؛ حتى إذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام . فلا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها إلى أن يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي إذا انطبع فيه المحسوسات كانت مشاهدة . وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة . ولذلك اقتصر الشيخ عليه .
وأما قوله « والمقابلة إنما تحصل في آن » فهو كذلك لأنه لو بقيت المقابلة في حد من المسافة زماناً لا نقطت الحركة . والكلام في استمرارها ، وأيضاً لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان إلا نقطة . فلا يكون المشاهد خطاً ممتداً . لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال ؛ بل يكفي أن يقال : تلك النقطة في حد من الحدود محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في أي حد فرض ليس إلا بحسب اتصال مقابلتها بالبصر حتى إذا زالت مقابلتها زال الإبصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج إلا إلى تحقق المقابلة في حد وزه الهاء عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة . وأما أن المقابلة آنية أو زمانية فلا حاجة إليه قطماً . م

واعترض الفاضل الشارح على هذا الإستدلال بأن قال : لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات ^(١) في الهواء بأن يكون كلّ تشكّل تحدث في جزء من الهواء بوصول النقطة إليه فإنّه يحدث قبل زوال الشكل السابق فتتصل التشكّلات ويرى خطأً .

قال : وهذا أولى ممّا قالوه . لأنّ القول بمشاهدة مالميس في الخارج سفسطة وجمالة .

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر ، والعلم بأن البصر لا ترسم فيه إلّا صورة المقابل ليس ببرهاني ، والتجربة لا تنفيده .

والجواب عن الأول : أنّ بقاء التشكّل السابق عند حصول التشكّل بعده يقتضي الخلاه . فإنّ التشكّل إنّما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بها لها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاه .

(١) قوله « لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات » توجيهه أن يقال : لا نسلم أن الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس . ولم لا يجوز أن يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي شكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصفرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فبحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكّلات في الاجزاء الهوائية المجاورة . فيرى خطأ .

وأنت خبير بان اتصال التشكّلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط ، بل لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة و اتصال التلونات كاتصال التشكّلات . وكأن الامام قائل بذلك . يلوح لن يطالم شرحه .

ثم قال لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في البصر . وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة ممنوع .

فان قلت : ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال : لا نسلم أن اتصال الارتسامات ليس في البصر ، ولئن سلمناه . لكن لا نسلم أنه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم أخره عنه .

قلت : المنعان مترتبان على ما وجهه الامام فانه قال : انا نرى القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الجوّالة خطأ مستديراً فهذا الخط المشاهد ليس بوجود في الخارج فلا بد أن يكون موجوداً في قوة مدركة جسمانية فاما أن يكون في قوة البصر ، أو في قوة اخرى . و على هذا ترتب المنع ، فيقال : لا نسلم أن الخط ليس بوجود في الخارج بل لا اتصال تشكّلات القطرة في الخارج يرى خطأ

وعن الثاني : بأن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوّة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته . لأنّه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ « وعندك قوّة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها » فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ^(١) وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين: أحدهما أنّ المدرك قابل ، والقابل يغاير الحافظ لحجّة : هي أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . ولمثال : هو أنّ الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها . والحجّة ضعيفة . ومع ذلك فإنّ الخيال الذي هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتّى يمكن أن يحفظها ،

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يوجد الخط في البصر لا اتصال الارتسام فيه . و لما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع . فقد أخل بالواجب .

واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره أولاً : بأن الشكل لو بقى عند زوال النقطة لزم الغلغلة لعدم النقطة في ذلك الوضع ، وعدم هواه آخر .

وعن الثاني وهو قوله : وهذا الاحتمال أولى مما ذكره لانه قول بمشاهدة ما ليس بوجود في الخارج فإن القول بادراك البصر خطأ في الخارج لا اتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس بوجود في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابله . بخلاف القول بوجود قوّة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهد . فانه ليس قولاً بادراك البصر . وفي هذا إشارة إلى الجواب عن المنع الثاني وهو أن إدراك البصر ما لا يقابل ولا في حكم ما يقابله مستحيل ، والمانع مكابر .

واعلم أن النائم يشاهد في منامه أموراً كثيرة ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لا يربها الحاضرون في مجلسهم ؛ بل ربما لا يوجد في الأعيان أمثالها . والإنسان يتخيل في عامة أوقاته أموراً قد شاهدها أولم يشاهدها لاعلى سبيل المشاهدة . و ليس ذلك إلا لأن ادراك هذه القوى المشتركة قد يقوى فيكون مشاهدة ، ويضعف فيكون تخيلاً . م

(١) قوله : « واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة » يعني إذا رجعت الى نفسك علمت أن المحسوسات إذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى الحس المشترك . وهو المشاهدة ، ثم اذا غابت زالت المشاهدة ؛ لكن يمكنك أن تطالع تلك الصورة . وهو التخيل . فلولا بقاها مخزونة

وأيضاً إنها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة ، وبالنفس التي تفعل أفعالا مختلفة .

وأقول : اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما . فإنهم بجوارهم اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه . كالأرض ، وأما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين . والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء . لأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً ثم يتكثر بقصد ثان ، أو كانت وجوه الصدورات مختلفة . فالصادر عن الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبة المادة ، ثم يصير مستتباً للالوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور إليها . وذلك كالأبصار الذي فعله إدراك اللون ،

مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال ، و أما توقف اتمام هذه الدلالة على تباير القوتين استدلوا عليه . وجهين :

أحدهما أن الحس المشترك قابل للصور ، والقابل غير الحافظ : بحجة ، ومثال : أما الحججة : فلأن مبدء القبول لو كان مبدء الحفظ كان المبدء الواحد مصدراً لاثنتين ، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأما المثال : فهو أن الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها ، وهذا الدليل منقوض بالخيال فإنه لو وجب أن يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظاً ضرورة أن حافظ الشيء قابل له ثم إن الحججة ضعيفة لما سيأتى من إبطال أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، وأيضاً ينتقض بالحس المشترك . فإنه يدرك أنواع المحسوسات ، وبالنفس . فإنها يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن ، هذا ما ذكره الامام . والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحججة على نقض الدليل وآخر نقضها ، وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته .

أجاب عن نقض الدليل : بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على أن مبدءهما واحد . لجواز أن يكون قبوله بحسب المادة ، والحفظ بحسب الصورة كما في الأرض فإنها تحفظ الشكل بصورتها ، وكيفية اليبوسة قبله بحسب مادتها . فكذلك الخيال لا بد أن يكون في محل جسماني فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال . وأما افتراقهما في شيء فيدل على تباير المبدءين . والحفظ والقبول هيهنا مفرقان لا مكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما ، وبعد زوال المرض يستحضر الصور التي كان قبل المرض يحفظها فلا بد أن يكون مبدء ادراك الصور مغايراً لمبدء حفظها .

وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير ما نقله فإنه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ

ثم إنه يصير مدر كاً للضدين لكون اللون مشتملاً عليهما . وأما النفس فإنما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها .

قال : والمثال أيضاً ضعيف . لأن ثبوت الحكم في صورة لا يقتضى ثبوت مثله في صورة أخرى .

وأقول : ليس الأمر على ما ظنّه ؛ بل إنما هو قياس من الشكل الثالث^(١) ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلى بأن كل ما يقبل شيئاً فهو يحفظه . فإن ذلك يدل

بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبدئيهما بالحجة والمثال . ولو استدل بافتراقهما لم يحتج إلى الحجة والمثال . على أن قوله «اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدئيهما» مستدرك في الاستدلال بل يكفي أن يقال : نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق .

وفى هذا الاستدلال نظر . فقد تكرر أن الإدراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل لحصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين ، وأما قوله «والمعارضة بالحس المشترك والنفس» فليس بشيء . لأن جواب النقص يجب أن يكون بحيث لا يرد على أصل الدليل . وإذا جاز أن يكون الواحد مبدئ الكثر إما بالواسطة أو بالجهات فليجز ذلك في مبدئ القبول والحفظ أن يكون واحداً ومبدئاً لهما بجهتين . على أن القبول انفعال لا فعل ، ومن الجائز أن يصدر عن قوة واحدة فعل ، ويرد عليها انفعال . وأما قوله «فالصادر عن الحس المشترك إمكان استنقسات الصور» معناه أن الذى يقتضيه الحس المشترك أمراً وهو استنبات الصور مطلقاً وقوله «عند غيبة المادة» تقييد مستدرك لأنه كما يستنبت الصور عند غيبة المادة في الصور يستنبت الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ، ثم إن كان الاعم لا يتحقق إلا في الاخص كان استنبات الألوان والاصوات وغيرها يقتضى اقتضاء ثانياً . فالصادر أولاً أمراً واحداً والأمور المتكثرة صادرة بالواسطة ، ويجوز أن يصدر من الشيء الواحد أمور متكثرة بالوسائط . وهذا كما ترى فاسد . لأن الصادر من الشيء لا يكون إلا امرًا شخصياً . وأما أن يكون عاماً ويصدر بواسطته أمر خاص فهو غير معقول ، والاولى أن يقال : الإدراكات انفعالات . والذى سنبين : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . لأنه لا يقبل إلا انفعالا واحداً . م

(١) قوله «بل إنما هو قياس من الشكل الثالث» وهو أن الماء يقبل الاشكال ، والماء لا يحفظ الاشكال . فالقبول مغاير للحفظ فمبدئ القبول لابد أن يكون مغايراً لمبدئ الحفظ . فهو استدلال باختلاف الانفعال على اختلاف المبادئ . وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ، ولا حاجة إلى اثبات الكلية . وهذا غير وارد لأن المثال اورد مثالا على تغاير المبدئين كما دل عليه الحجة ، لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكون اثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من إثبات الكلية . والعجب أنه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما . و استدل هيئنا بمجرد تغايرهما . م

على مغايرة القوتين بالضرورة .

قال : والوجه الثاني^(١) أن استحضار الصور، والذهول عنها من غير نسيان ، والنسيان يوجب تغاير القوتين . فإن الإستحضار حصول الصورة في القوتين ، والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة ، والنسيان زوالها عنهما . وهذا أيضا ضعيف . لأن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر ورأيه . وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما . والإستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر . وأيضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى . فإن قلت : حافظتها العقل الفعّال . قلنا : فليكن هو حافظا للحس المشترك أيضا .

والجواب عنه : مأمّر . وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة ، والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة . والعقل الفعّال لتمثل المعقولات فيه ، وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لأن يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة .

وأما قول الشيخ « وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم » فاستدلال مشترك على وجودهما معا^(٢) وهو بناء على أن النفس

(١) قوله : « والوجه الثاني » لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلاثة احوال : استحضاره ، وذهوله ، ونسيانه . وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ، ونسيانه بزوالها حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد . ولا شك أن الادراك متتف في الذهول . فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره . لان قوله « و الصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك » ان اراد أنها غير حاصلة للحس المشترك الذى هو آلة الادراك فهو ممنوع ، وان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها في الحس المشترك . فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع . لما مر آنفا . و للامام منع آخر لم ينقله لقوته . وهو أنا لانسلم أن الصورة لو لم تكن محفوظة فى حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد فى النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الخاصة فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع أنه لا حاجة إلى تجشم احساس جديد . م

(٢) قوله « فاستدلال مشترك على وجودهما معا » أما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم

لاتدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية . وتقريره أنها لاتدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فإذن لابد لها حين تحكم على أبيض ما أنه ذو حلاوة . من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة نسبة واحدة ، وأيضاً كما أن النفس لاتقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع فإنها أيضاً لاتقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع وإلا فتندم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح بأننا نحكم على زيد بأنه إنسان وهو حكم بكلى على جزئى . فالحاكم يجب أن يدركهما معا ، ويلزم منه أن تكون النفس التي هى مدركة للكليات مدركة للجزئيات .

والجواب : أنها مدركة لهما ولكن لأحدهما بالآلة ، وللآخر بغير آلة .

على هذا اللون بانه غير هذا الطعم ، وعلى صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشئين لابد أن يدركهما . فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر . وهو باطل . لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعاً واحداً من المحسوسات ، أو غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك . وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس . وأما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز أن يكون مدركا لهما لحصول صورتهما فى قوتين . وهذا ملخص اعتراض الامام .

وأما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع ، والا اندم صورة كل واحد من الشئين عند ادراك الآخر والتفاتة اليه . وفيه منع ظاهر . فان الانسان اذا رأى مارا كله يدرك لونه وطعمه معا .

وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما أن يجب أن يدركهما ، أولا يجب فان لم يجب بطل حكمتكم ، وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد أن يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى النفس فيكون المدرك لزيد أيضاً هو النفس أيضاً . واذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز أن يكون الحاكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس أيضاً . وحينئذ سقط العجة .

وأما جواب الشارح بان النفس مدرك للجزئيات بالة ، والكليات بغير آلة . فغير رافع لجواز أن يكون الحاكم بين محسوسين بحسب آلتين .

قال والذى يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن الذوق ادراك المذوقات فلم كان الدماغ

قال : والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة أنني إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب ، وإذا أبصرت شيئاً فليست مبصراً له مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ . والذي يدل على إبطال القول بالخيال أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي إما اختلاط الصور ، أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر .

والجواب عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ، وتعلم أن تخيل الذوق ليس في عقبك .

وعن الثاني أنه استبعاد محض . وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية .

يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ، ولو جاز أن يقال الذائق هو الدماغ مع أنا نجد خلافه جاز أن يقال الذائق الكعب والعقب ، وأيضاً إذا أدركت القوة الباصرة شيئاً فلو أدركه الحس المشترك وليس الابصار إلا إدراك البصر فلا يكون ابصار الشيء ابصاراً واحداً بل ابصارين .

وعلى إبطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والأشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغية فاما أن يحمل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور و عدم تمايز بعضها عن بعض ، أو يكون لكل واحدة من الصور محل غير محل الأخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور .

والجواب الشارح عن الأول ، أن إدراك الحس المشترك المذوق لتخيل المذوق وتخيل المذوق ليس في العقب بالضرورة ، وكذلك في الابصار إدراك الحس المشترك محل البصر فلا يكون ابصاره ابصارين .

و فيه نظر : لما مر من أن مشاهدة المحسوسات . بالحس المشترك . كما أن تخيلها . به . والفرق بينهما أن التخيل إدراك الصور في الغيبة ، والمشاهدة الإدراك مع الحضور .
والحق في الجواب أن الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس . ولا نسلم أن ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ لأنه إذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما إذا لحق الكآفة . وكذلك الابصار ليس إلا بإدراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وحصول الصورة في العصبية المشتركة ، والحس المشترك . وكذلك قال علماء المناظر : ابتداء الابصار في البصر ، وإتمامه عند العصبية المشتركة ، وكما له عند الحس المشترك .

والجواب عن الثاني : أنه قياس الصور على الأعيان فالصور أن تواردت على محل واحد لا يختلط ، وعلى أجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد ، وقد سبقت الإشارة إلى تحقيقه مراراً ، م

قوله .

✽(وأيضاً فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة . ولا متأدية من طريق الحواس . مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده . فعندك قوة هذا شأنها . وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحفاظة للصور) ✽
أقول : هذا بيان إثبات الوهم والحفاظة .

أمّا الوهم : فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها . كإدراك العداوة والصداقة ، والمواقفة والمخالفة من أشخاص جزئية ، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها^(١) ، وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأمن منه كالموت . وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحفاظة فإثباتها ، وبيان مغايرتها لسائر القوى . كما مر . وما في الكتاب

ظاهر .

وأما قول الفاضل الشارح : الصداقة التي بيني وبين ولدي كلبية .

(١) قوله : « فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها » تقرير الدليل أن مدرك المعاني الجزئية لا يجوز أن يكون شيئاً من الحواس الظاهرة . وذلك ظاهراً ، ولا الحس المشترك والفعال لأنه لا يرسم فيهما إلا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأد من الحواس ، ولا النفس الناطقة . والالام يوجد في الحيوانات العجم . لأن المدرك للمعاني الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقلياً . فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني وهو القوة الوهمية . ولا يخفى عليك مما علمت أن المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس . وليست تدرك لها بالغات لأنها جزئية جسمية فلا يدركها إلا بالقوة الجسمانية . لكن الكلام في أنه لا بد أن يكون إدراكها الصور بقوة أخرى فلم لا يجوز أن يكون إدراكها للنوعين بقوة واحدة جسمية كما أن إدراكها لأنواع المصنوعات بقوة واحدة وهي الحس المشترك . م

فيجاب : بأن يقال : هب أنها كليمية ولكن الكلى لا بد له من أشخاص جزئية .
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكليمية ، وأيضا الإستثناس الذي تدركه الشاة من صاحبها
في وقت ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله .
قوله :

*) ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة ، وإسم خاص فالأولى
هى المسمّاة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس
لاسيما في مقدّم الدماغ . والثانية المسمّاة بالمصورة والخيال . وآلتها الروح المصبوب
في البطن المقدّم لاسيما في الجانب الأخير*)
ذكر علماء التشريح^(١) أن الحامل لقوة الشم زاعدتان شبيهتان بحلمتى الثدى ،
نابتان من مقدّم الدماغ ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .
والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التى هي الأعصاب
النابتة من الدماغ ، وهما مجوّفتان تتلاقيان فتتفرقان إلى العينين .

(١) قوله : « ذكر علماء التشريح ، واعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما
يغتنص باسم الاجزاء ، وانقساما الى ما يختص باسم البطون . اما الى الاجزاء فلانه ينقسم قسمين
متساويين فى المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او
المضروب قاعدته فى مقدم الرأس كان مقدم الدماغ لامعالة أغلظ ؛ ويستدق الى المؤخر فيكون
الجزء المقدم اغلظ واعرض واقصر ، والجزء المؤخر اضيق وادق واطول . حتى يكون طوله كالضعف
من طول المقدم . وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ . ولما كان الارواح السبعة
التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة فى طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم النصف من حصة
الجزء المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ، و من المؤخر اربعة ، و الزوج الثالث من
الحده المشترك بينهما ، واماما فى البطون فهو ان للدماغ تجاوير ثلاثة اعظمها البطن الاول و
يشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر ، واصغرهما البطن الاوسط وهو كمتقدم البطن المقدم
ثم ان جزءا من جوهر الدماغ نغذ من مؤخر الدماغ فى ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة . وهو النخاع .
وقد ثبت العصب زوجا وزوجا من جنبه موازيا ومصافيا للاعضاء . فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع
فالدماغ كالعين ، والنخاع والاعصاب كالاشجار على أطراف الانهار . وان اعتبرنا الروح النفساني
السارى فى الدماغ والنخاع والاعصاب . فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول ، والاعصاب كالانهار
المأخوذة من الجداول الكبار ، والاعضاء كالزراع . اذا ثبت هذا التصوير .

والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحدّ المشترك بين مقدّم الدماغ ومؤخّره من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة في ثقبه في الفك الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع هو القسم الأوّل من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ، ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدّم من الدماغ .
والحامل لقوة اللمس سائر الأعصاب وخصوصاً النخاعية . فتبيّن من هذا أنّ مبداء أعصاب الحواسّ الأربعة هو مقدّم الدماغ ، ومبداء أعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه أيضاً الدماغ وأكثرها نخاعية . فلاجل ذلك قال الشيخ « إنّ آلة الحسّ المشترك هو الروح المصوب في مبادئ عصب الحسّ لاسيّما في مقدّم الدماغ ، ولم يقل مطلقاً في مقدّم الدماغ فإنّ الحسّ المشترك كمرأس عين تتشعّب منه خمسة أنهار . وكان الروح المصوب في البطن المقدّم هو آلة للحسّ المشترك والخيال . إلّا أنّ ما في مقدّم ذلك البطن بالحسّ المشترك أخصّ ، وما في مؤخّره بالخيال أخصّ »

فنقول: أراد الشارح أن يبين أن مبداء أعصاب الحواسّ الأربعة الجزء المقدّم من الدماغ فذكر أن قوة الشم في زايدتين نابتين بين مقدّم الدماغ ، وقوة الابصار في عصبيتين مجوفتين عن جوار الزايدتين وهما الزوج الأول من الأزواج السبعة ، وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه الحد المشترك بين الجزئين ، وقوة السمع في القسم الأول من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدّم من الدماغ . فقد بان أن منشأ الأعضاء الأربعة هو الجزء المقدّم .

وفيه بحث : لأن الزوج الخامس لما كان خلف الثالث ، والثالث في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون ثبت قسم منه في الجزء المقدّم ، وأيضاً صرح الشيخ في الكليات بأن منبت هذا القسم العامل للسمع من مؤخر الدماغ . وانما وقع في هذا الغبط لما رأى في بعض نسخ الكتاب أوفى كتاب الشفاء هذه العبارة وبينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي تعرض لها الشراح أن هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ . أولمله لم يفرق بين الجزء المقدّم والبطن المقدّم فإن مبادئ الأعصاب الأربعة في البطن المقدّم لا في الجزء المقدّم . وهو المراد من قوله « لاسيّما في مقدّم الدماغ » لكن توزيع الأعصاب بحسب الأجزاء لا البطون . كما أشرنا إليه . ولما ظهر أن مبادئ الأعصاب الخمس الدماغ والنخاع ومبداء أعصاب الحواسّ الأربعة مقدّم الدماغ ومبداء عصب اللمس اما باقي الدماغ والنخاع ، فالروح المصوب في مبادئ . الأعصاب التي هي الدماغ والنخاع آلة للحسّ المشترك ، و انما قال لاسيّما الروح المصوب في مقدّم الدماغ

وإنما تتأدى الإدراكات الحسية من الحواس بواسطة الأرواح التي في الأعصاب إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم . والفاضل الشارح فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة في الأعصاب إلى آلة الحس المشترك . ثم اشتغل ببيان الاستبعاد ، وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتأدية هي هنا استعارة من إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس محسوسة ، وبواسطة الروح الذي هو مبدء مشترك للجميع . مثل جميع المحسوسات . واتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها ، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيها تلك المسافات ؛ بل هو لاتصال الأرواح بمبدء واحد مجتمع في موضع بعد هال الحساس . وباقي كلام الشيخ ظاهر .

لان اكثر أعصاب الحس من مقدم الدماغ، ولم يقل في مقدم الدماغ لان بعض مبادئ عصب الحس ليس مقدم الدماغ بل باقي الدماغ أو النخاع .

وأما قوله « فان الحس المشترك كراس عين » فهو بيان لقوله « آلة الحس المشترك الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس » و تقريره : أن الحس المشترك كراس عين ينشعب عنه أنهار وهي أعصاب الحواس الخمس ، والماء الجارى فيها هو الروح الحساس . و اذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادئ تلك الاعصاب أعنى الدماغ أو النخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال وفي نهر يتبادى مثل البصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ، ثم قال : لافعى للتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس ، و بواسطة الروح المشترك الذي هو آلة للحس المشترك و الافلا حركه للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ، و لانه لو تحرك المثل توقف ادراك المحسوس على حركتها وليس كذلك .

وهذا كلام من عند نفسه فانهم اتفقوا جميعا على أن الصور يتأدى من الحواس في الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض أجزاء الماء الى جميعها ، وتأدى الرائحة المشومة من جزءه من الهواء إلى القوة الشامة . وعند ذلك يتم و يكمل الادراك ، و أيضا لابد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلولا يتأدى منها إليه فكيف يتصور حصول المثل فيه ، وأما ما ذكره الامام من أن الروح الذائق لو حفظ الطعم الى أن يتصل بالحس المشترك وجب أن يجد الانسان ذوق المعلوم في مسلك الروح إلى الدماغ و في وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان . فشبهة مبناهما عدم الفرق بين الصور و الاحيان على ما مرارا . م

قوله

❖ (و الثالثة الوهم . و آلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف

الوسط) ❖

قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسمّاة بالوهم : ^(١) هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ؛ ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية . وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية . إلى هيئتها حكاية قوله . فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى في الحيوان . واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيبنى . ولهذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة .

قوله

❖ (وتخدمها فيها قوة رابعة . لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتركب أيضاً الصور بالمعانى وتفصلها عنها . وتسمى عند استعمال العقل مفكرة ، وعند استعمال الوهم متخيلة . و سلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط ؛ كأنها قوة ما للوهم و بتوسط الوهم للعقل) ❖ .

معناه واضح . والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ، ويتم بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح : إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم

(١) قوله ، قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسمّاة بالوهم ، الوهم سلطان القوى الجسمية كما أن العقل سلطان القوى الروحانية إلا أن حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكماً إلا في الجزئيات لاجرم يكون حكمه مشوباً بالشوائب الجسمية والتعيلات كما إذا رأى شيئاً أصفر حكم بانه عسل أو حلو فرما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب . ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى العيوانية لاجرم يكون الدماغ كله آلة له . م

القاضي على الشئيين لابد وأن يحضره المقتضى عليهما ، وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها فأذن الوهم مدرك ومتصرف معا .

والجواب عن الأول : أن هذه القوة ليست بمدركة ، وتصرفها في شئيين يقتضى حضورهما لا إدراكها لهما . إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً .^(١)

وعن الثاني أن الشئ الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين : أحدهما بحسب ذاته . والآخر بحسب آلة ، أو كلاهما بحسب آلتين .

قوله

☆ (والباقية من القوى هي الذاكرة . وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير . وهو آلتها) ☆

هذه هي القوة الخامسة . وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ . ويسميتها قوم ذاكرة . فإن الذكر لا يتم إلا بها .

قال الفاضل الشارح : حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها . فإن وجب أن يسبب كل فعل إلى قوة وجب أن تكون القوى ستاً . وهذا شيء ذكره في القانون .

وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون^(٢) بهذه العبارة : وهي هنا موضع نظر فلسفي

(١) قوله « إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً » هذا بناء على ما تقدم من أن الإدراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك .

وفي هذا الجواب نظر : إذ فاعدهم أن الحاكم بين الشئيين يجب أن يدركهما .
والجواب : أن المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرره في الجواب من الثاني . م

(٢) قوله « وأقول إن الشيخ ذكر في القانون » لما قال الإمام : وهذا هي ذكره في القانون . كذبه في المقل بأنه لم يحكم بالمباينة في القانون ، ثم بأنه حكم في الشفاء بأن الحافظ هي المذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم أن يكون القوى ستاً . وحاصل كلامه أنه ربما يزول المعنى الجزمي عن الحافظة فيقبل الوهم بقوته المتخيلة يعرض صورة بعد صورة من الصور المغزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة . وذلك لأن المعاني الجزمية لما كانت مأخوذة من الصور فبعدم نسيانها إذا تعرض صورة بعد صورة يتذكر قطعاً . م

في أنه هل القوة الحافظة والمتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم
قوة واحدة أم قوتان ؛ ولكن ليس ذلك ممّا يلزم الطبيب . فهيهنا لم يحكم بالتغاير
مطلقا . وقال في الشفاء : وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى أيضا متذكّرة . فتكون
حافضة لصيانتها ما فيها ، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوير بها مستعيدة
إيساها إذا فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة فجعل الحافظة يعرض واحداً واحداً
من الصور إلى آخر قوله . وهذا يدلّ على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر .
والحقّ أن الذكر ^(١) ملاحظة المحفوظ . فهو مركّب من إدراك لشيء أدرك في وقت
آخر وحفظ . على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط ، والإسترجاع طلب تلك
الملاحظة بالفكر . فإذن الذاكرة ليست هي قوّة بسيطة ؛ بل هي مبدء فعل يتركّب من
أفعال قوتين : مدركة وحافضة ، والمسترجعة مبدء فعل يتركّب من أفعال ثلاث قوى :
متصرّفة ، ومدركة ، وحافضة .

وهيهنا بحث آخر : وهو أن الفاضل الشارح ذكر : أن الشيخ قال في الشفاء في
آخر الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الكلام في النفس : ويشبه أن تكون القوّة الوهميّة
هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة ، والمتذكّرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة ،

(١) قوله « والحق أن الذكر » كما أن لصور المحسوسات ارتساما في الحس المشترك مع
حضورها والمشاهدة ، ثم انحفاظا في الخيال ، ثم ادراكا في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا
بالقوتين ، وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تعشّم احساس جديد . كذلك للمعاني
المنتملة بالمحسوسات ، وهو شأن الوهم ، وحفظ . وهو شأن العافظ ، وذكر . وهو كما ذكره الشارح :
ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الدخول عنها . ولا يتم الا بالقوتين ، وأمر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله
فانه إذا زال المعنى عن العافظة لم يحتاج الى تعشّم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال
ويدرك المعنى ويتحفظ في الحافظة . فهذا الاسترجاع محتاج الى ثلاثة اعمال : فكري تصرفي في الصور .
وهو شأن المتخيّلة ، وادراك المعنى المنسى . وهو شأن الوهم . وحفظ له . وهو شأن الحافظة . فقد بان
أن الحاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة . و الحق ان لا فرق بين الذكر
والاسترجاع . ولهذا فسر المتذكّرة بالمسترجعة في القانون ، وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان
معنى الذكر وكيف لانفان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى أو الصورة عن العزّانة ؛
والاولى أن يبدل عبارة الفكر بالاستحضار كما مرفى ببحث الخيال . م

وبهر كانها وأفعالها متخيلة ومتذكّرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ، ومتذكّرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانها فهذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى

أقول : وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متصلا به : وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى والمعنى هي كأنها القوة الوهمية بالموضع لامن حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم . وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزائني المعنى والصورة ، وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد . ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة لاتفعل فعلين مختلفين . فإذن صدور فعلين مختلفين هما الإدراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا . وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ فإذن ليس مراده من قوله : الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكّرة . أن جميعها بالذات واحدة . وكيف والمتذكّرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لاشك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالإتفاق هي الوهمية بالذات ؛ بل مراد الشيخ من ذلك أن المبدء الذي ينسب إليه التخيل والتفكير والتذكّر والتحفّظ هو الوهم كما أن مبدء الجميع في الإنسان هو الناطقة . ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية .

قوله

« وإنما هدى الناس ^(١) إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختص

(١) قوله « وإنما هدى الناس » لما تقرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول إبطال ذلك بوجه ظني . ولما لم يعرف الأطباء إلا حدوث الآفة في التخييل ، والفكر ، والذكر بمروض الفساد للتجاويف الثلاثة لم يثبتوا إلا هذه القوى الثلاثة ، ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ . والمراد بهذه الأعضاء هو التجاويف إلا أن في إطلاق الأعضاء عليها تسامعا .

وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال : بان هذه هي الآلات . إلا انه مخالف لما ذكره أولا من أنه استدلال على كون هذه الأعضاء مواضع هذه القوى ، ولما سيذكره الشارح من تقديم قوة ، وتأخير أخرى ، وتوسط ثالثة ضرورة انها ليست إلا بعصب الموضوع . م

بتجويف أو رث الآفة فيه) *

هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الأعضاء مواضع هذه القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم . إنما يميز هذه التميزات الحكيم . فالقوى عند الأطباء ثلاث : خيال آله البطن المقدم ، وفكر آله البطن الأوسط المسمى بالدودة ، وذكر آله البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح : هذه الحجّة لا تدلّ على كون هذه القوى في هذه الأعضاء . لأنها يحتمل أن تكون مفارقة أوقائمة بعضو آخر . وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع . لأنها آلاتها . فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ .

وأقول : إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، ولم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء ، أو بشيء آخر . لأنه بحث آخر

قوله

*) (ثم اعتبار الواجب^(١) في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الاقنص للجرماني

(١) قوله «ثم اعتبار الواجب» هذا بيان للترتيب بين القوى مؤكدا لما قبله فان الواجب في الحكمة المتعالية أن تقدم القوة التي تفيض صور الحسوسات . وهي الحس المشترك والخيال ، و تفر القوة التي تفيض معانيها إلى الوسط وهي الوهم ، وأولى آخر الدماغ وهي العاقلة ، و توسط بينهما القوة المنصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة ، والمعاني تارة ، والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور الحسوسات الى الجرم . لان الاجسام إما علوية ، ويسمى بالاحرام واما سفلية وينسب باسم الاجسام . فلما كانت صور الحسوسات مرتتبة في أعلى البدن ناسب الجرم دون الجسم ، وكذلك نسب معاني الحسوسات الى الروح لان الروح يتكون من بخارات الاخلاط ورقابها . ولما كان المعاني بالنسبة الى الحسوسات لطايفها وصفايها ناسب الروح الى النفس اذ لانسبة بين الجسديات والمجردات . قال الامام : هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المخصوصة المذكورة . وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسب الحس الظاهر لتعلقها بظواهر الحسوسات ، والحس الظاهر في مقدم الدماغ قد ما وأخر القوى الوهمية و العاقلة لمدعما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المنصرفة فيها .

ويؤخر الأذن للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنهجية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته ﴿٥﴾

هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية . فإنها تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب . وفيه تنبيه على العناية الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف . وفي نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم دون الجسم ، ونسبة المثل الوهمية إلى الروح دون النفس أو العقل استعارة لطيفة . ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح : الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه . على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع أنه خطابي غير مستمر لأن السمع واللمس في مؤخر الرأس ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الإبصار والشم هناك . بأولى من أن يجعل مؤخره مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر .

وأقول : إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا أن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ ؛ لكنه في هذا الموضع لم يعمل كون الحس المشترك بكون الحس الظاهر هناك صريحا ؛ بل ذكر فائدة الترتيب . وأيضا إن سلمنا أنه عمل بذلك لكن في قول هذا الفاضل : إن السمع في مؤخر الدماغ . نظر . لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة : ولين مقدم

ثم اعترض عليه بأنه بيان خطابي لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام . لأن السمع والشم في مؤخر الدماغ ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه أولى بأن يجعل في مؤخر الدماغ بكون السمع واللمس في مؤخره . مع أن الحاجة إلى اللمس . أكثر وقد سمعت أن هذه القصة بحسب أجزاء الدماغ . وكلام الشيخ في التجاوب فلا يرد عليه أصلا . وقال الشارح : ليس هذا بدليل آخر بل ليس الإيثار للترتيب وتنبيه على العناية الإلهية في ذلك . على أن قوله : السمع في مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لكن المراد من قوله : لين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تأمل في كتابه وأما قوله « وهذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ و به يحس السمع » هو الذي ذكرنا فيما قبل أنه خطأ ربما وقع من طيفان القلم أو من الناسخ . م

الدماغ . لأن أكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه . لأن الحس طليعة والطليعة إلى جهة المقدم أولى . وذكر في الفصل الذى يتلوه بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس من الأعصاب الدماغية بهذه العبارة : وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع . فهذا حكاية كلامه . وإذا كان حال العصب السمعى المتأخر عن الذوقى هذه . فما ظنك بالذوقى . وأما اللمس فإما كان أكثر أعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه . فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق . والحجة التى أقامها الفاضل الشارح ^(١) على أن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات بأنها حاكمة ببعض المدركات على بعض ، وختم بها الفصل . فهى خالية عن الفائدة . لأنهم معترفون بذلك إلا أنهم يذهبون إلى أنهم مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات . وإذا تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار .

❖ (إشارة) ❖

❖ (وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التضييف . فهو أن النفس الإنسانية التى لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات) ❖
أقول . يريد ذكر القوى التى يختص الإنسان بها ، وإنما قال «على سبيل التضييف» لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات . لكونها مبادئ أفعال مختلفة

(١) قوله «الحجة التى أقامها الفاضل الشارح» جرى على ظنه أنهم يقولون النفس لا يعقل الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة . فأبطل ذلك بان النفس هى المدركة لجميع الإدراكات . وذلك لأن الإنسان يمكنه أن يحكم بان هذا اللون هذا المعلوم ، وهذا المعلوم هذا المعلوم ، وبهذه العقلة قاضية بان الحكم بين الشئين لا بد أن يدركهما ، ثم يمكنه أن يحكم بان هذا اللون ملون وهذا المعلوم ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذى يدرك الكلئ والمدرك الكلئ هو النفس فيكون هى المدركة للجزئيات .

أجاب الشارح : بأنهم معترفون بذلك وليس كلامهم إلا أن ادراك النفس للكلئيات بالذات و للجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها . م

فكان تفصيلها على سبيل التنويع ، وهذه غير متباينة بالذوات ^(١) لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة إنما هي تختلف بحسب الإعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض فكأنها أصناف . والكمالات المذكورة هيهاهي الكمالات الثانية ، وهي أفعال هذه القوى .

قوله

«فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن» ^(٢) ، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية و باستمانة بالعقل . لنظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي) ✽

أقول : قوى النفس تنقسم بالتسمة الأولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع انصرفاتها مكتملة إياه تأثيراً اختيارياً ، وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها وتسمي الأولى عقلاً عملياً ، والثانية عقلاً نظرياً . والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو ما يشابهه . والشيخ بدء

(١) قوله «وهذه غير متباينة بالذوات» ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شيء فكونها متصادفة بين البطلان . ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلمية ، وإن اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ، ولعل الكلام أن القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت قوة حالة في موضوع غير موضع الاخرى وهي مبادئ أفعال مختلفة فهي انواع ، و أما القوى الإنسانية فهي ليست تختلف في الوضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ، وايضا قال «فكأنها اصناف» وهذه مناسبة قداكتفي فيها بتقريب مالا بتحقيق . م

(٢) قوله «فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن» لاشك أن للنفس الإنسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فائدتوا للنفس قوتين مبدء ادراك ومبدء فعل من جهتي الادراك من الملاء الاعلى ، والفعل في عالم الادنى وفي بدنه . فبالجهة الاولى متأثرة ، وبالجهة الثانية مؤثرة . والقوة التي يدرك بها النفس الاشياء يسمى العقل النظري ، و بالقوة التي بها صارت مصدراً للأفعال يسمى عقلاً عملياً . واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث أن الاولى منها نظير الانفعال ، والثانية مصدر الفعل ، أو بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس . ولما انقسم الادراك إلى قسمين : إدراك بأمور لا يتعلق لعمل ، وإدراك مالا متعلقة

بالأولى . لأنها أظهر . فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب . وهو إدراك رأى كلي مستنبط من مقدّمات كلية : أوليّة ، أو تجريبية ، أو ذائعية ، أو ظنيّة يحكم بها العقل النظري ، و يستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأى الكلي من غير أن يختص بجزئى دون غيره ، و العقل العملي يستعين بالنظري في ذلك . ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئية أو محسوسة إلى الرأى الجزئى الحاصل . فيعمل بحسبه ، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ومن قواها ماله بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل . فأولها قوة استعداديّة لها نحو المعقولات . وقد يسمّيها قوم عقلا هيولانيّا . وهى المشكاة . و تتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني إمّا بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك . فتسمّى عقلا بالملكة . وهى الزجاجاة ، و الشريفة البالغة منها قوة قدسيّة يكاد زيتها يضيء . ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوة و كمال : أمّا الكمال

بالعمل فلا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين أو الى وجهين : قوة ادراك الامور التى لا يتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض . ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة ، وقوة ادراك الاراء التى يتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح . ومبنى الحكمة العلمية على هذه القوة . لان مرجعها العلم . وأما العقل العملي فانما يصدر الافعال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل فى رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية . ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظري اذا عمل لا يتأتى بدون العلم ، مثلا انما مقدمة كلية وهى أن كل حسن ينبغي أن يوتى به وقد استخرجنا منها أن الصدق ينبغي أن يوتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظري . ثم ان العقل العملي لما اراد أن يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى . كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي أن يوتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظري أيضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملي بل النفس انما يصدر عنه الافعال لاراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية أو مشهورة أو تجريبية . م

فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن . وهو نور على نور . وأما القوة فإن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروق منه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار إلى اكتساب . وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً ، وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعّال . وهو النار . *

أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية ^(١) بحسب مراتبها في الاستكمال . وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة ، وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل . والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ، ووسطها كما يكون للأُمِّي المستعدِّ للتعلم ، ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء .

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هيولانياً . تشبهاً إياها حينئذ بالهيولي الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها . وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرتهم .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة . وهي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية

(١) قوله « وهذا إشارة إلى قوى النفس النظرية » مرتبة النفس من بداية الاستكمال إلى نهايته إما استعداد الكمال ، أو نفس الكمال . و استعداد الكمال إما استعداد ضعيف ، أو استعداد متوسط ، أو استعداد قوى .

أما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الأولى كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولاني .

وأما استعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الأولى كاستعداد الأُمِّي لتعليم الكتابة وهو العقل بالملكة . وحصول المعقولات الثانية إما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر ، أولاً بحركة الذهن . وهو حصول بالحدس . والمراد بالاكْتِسَاب ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الأولى أعم من أن يكون بالفكر أو بالحدس وإلا لم يمكن قسمته إليهما .

فان قلت : الحصر ممنوع لا مكان الحصول بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولاً بالحدس . وهو ظاهر وإلا لم يحتمل الخطأ ، ولا بالفكر . لان افادة المعلم المبادئ المترتبة كافضة العقل

التي هي العلوم المكتسبة . ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق .
 بالنفس إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات . وهو من
 أصحاب الفكرة ، ومنهم من يظفر بها من غير حركة إنما مع شوق أولا مع شوق . وهو
 من أصحاب الحدس . ويتكثر مراتب الصنفين . وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية
 سيجي ، إثباتها .

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلا بالفعل ، وهي ما يكون عند
 الإقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكر أو
 الحدس . وهذه قوة النفس . وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها . وهو المسمى
 بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل
 الهولاني إلى درجة العقل المستفاد فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل فإنما
 يخرجها غيرها ، وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعال قياسا بإبصار
 الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس .

الفعال أيها فان لم يكن هناك حركة من الفهم لم يكن أيضا ثمة حركة .

فالجواب : أن المعلم لا يلقي المدومات دفعة بل مقدمة مقدمة فالتعلم لا يتعلم الا بالاختيار فهو
 يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض من العقل الفعال ، وهو بين لاسترة
 به . نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية فان جعلناها فكرا كما عرفها المتأخرون بالترتيب فلا بحث
 والا فلا أغل من أن يعمل في عداده .

والاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة و
 هو العقل بالفعل .

وأما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد ، والامام لما رأى في نسخته
 والاعطف قال : ان قوة الاكتساب يختلف قوة وضعفا : ان كانت ضعيفة فهي المفكرة ، وان كانت
 قوية فهي الحدس ، وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة ، وان كانت في غاية القوة فهي
 القوة القدسية . وذلك سهو . والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب
 لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاجة في المشكوة ، والمصباح في الزجاجة . فلا بد من
 بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان .

فنقول : قد قررنا هناك استعدادين : استعداد اكتساب ، واستعداد استحضار وحضور المعقولات .
 ولا شك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض ، واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب

وفي بعض نسخ الكتاب توجد هكذا : وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة . مع الواو والعاطفة . و الفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس ، وقبل القوة القدسية . وذلك سهو منه . شهد به سائر كتب الشيخ وغيره . ومنشأ هذه السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله « أو بالحدس فهو زيت أيضا ، وبين قوله « إن كانت أقوى ، فهي زائدة ألحقها الناسخون خطأ . و التقدير اتصال الكلامين . وليس قوله « فتسمى عقلا بالملكة » جواباً لقوله « إن كانت أقوى » بل عطف على قوله « فتهياً بها لاكتساب الثواني » لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذى بالفعل . وإذا تقرر هذا . فنقول : لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل : الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كآنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار نور على

فيكون الزجاج . وهي عبارة عن العقل بالملكة إنما هي في المشكاة . وهي العقل الهيولاني ، والمصباح . وهو العقل بالفعل في الزجاج التي هي العقل بالملكة . لأنه إنما يحصل باعتباره و حصول العقل بالملكة أولاً . والعقل بالملكة إنما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو الحدس . والشجرة الزيتون إشارة إلى الفكر ، والزيت في قوله « زيتها » إشارة إلى الحدس ، وقوله « يكاد يضيء » إشارة إلى القوة القدسية .

فان قلت : هذه الاشارات ليست منطقاً على ما في الآية لأنه يصف شجرة تلك الصفات جميعها صفتها فكيف يكون اشارات إلى امور متباينة . و بانه أنه يصف شجرة بان لها زيتاً يضيء . ولو لم تمسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس و يكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها امور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر .

فنقول : الشجرة الزيتون شيء واحد . فإذا ترقت في أطوارها جعل لها زيت ، وإذا ترقي الزيت صفاء كاد يضيء . فكذلك الاكتساب إنما هو بقوة نفسانية وهي الفكر مادامت ضعيفة ثم إذا قويت كانت حدساً فإذا بلغ إلى غاية الشرق صارت قدسية : وهذه الامور وإن كانت متباينة بحسب الاعتبار إلا أنها يرجع إلى شيء واحد كالشجرة الزيتون ، وأما قوله « لا شرقية ولا غربية » فهو تنبيه على أنها ليست من عالم الحس إلا لكانت إما شرقية أو غربية ، وأما نور على نور فهو العقل المستفاد . فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقاً . لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب . م

نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم . مطابقة لهذه المراتب . وقد قيل في الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه . فقد فسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب . فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهولاني . لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لأعلى التساوى لاختلاف السطوح والثقب فيها . والزجاجة بالعقل بالملكة . لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول . و الشجرة الزيتونة بالفكر . لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب . والزيت بالحدس . لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة . والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية . لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل . ونور على نور بالعقل المستفاد . فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر . والمصباح بالعقل . لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه . و النار بالعقل الفعّال . لأن المصابيح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح ^(١) وإنما قدّم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل . فالعقل المستفاد متقدّم في الوجود على حصول القوة المسمّاة بالعقل بالفعل .

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » إنما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأن العقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل و العقل بالفعل هو أن يكون له ملكة استحضارها . وذلك إنما يكون إذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية ، ولاحظها مرة بعد أخرى ضرورة أن ملكة الاستحضار لا تحصل إلا بعد الحضور مرات ، و الحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدماً على العقل بالفعل .

وعندى أنه لا اعتبار لملكة الاستحضار في الفعل بل القدرة على الاستحضار كافية . فإذا حضرت المعقولات وذوّل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلاً بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة . فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فإذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ؛ ثم إذا استحضرها يعود عقلاً مستفاداً . وهكذا فالعقل المستفاد مقدم على العقل بالفعل في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء .

وقد بقي للامام هيئتنا بحث وهو أنه ان عني بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن ، وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم ، وبالعقل الهولاني هذا الاستعداد مع عدم الاستعداد له ، وبالعقل بالملكة استعدادها للمعقولات الثانية . فالكلام صحيح . فيكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب

واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفادهو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية .
 ✽(تنبيه)✽

✽(لعلك تشتبهى الان أن تعرف الفرق بين الفكرة و الحدس . فاستمع : أمّا الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر ، يطلب بها الحد الأوسط أو مايجرى مجراه ممّا يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجرى مجراه فرمّا تأدّت إلى المطلوب ، وربما انبتت . وأمّا الحدس وهو أن يتمثّل الحد الأوسط في الذهن دفعة إمّا عقيب طلب و شوق من غير حركة وإمّا من غير اشتياق وحركة . ويتمثّل معه ما هو وسط له أو في حكمه)✽

أقول : لمّا ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية إمّا بالفكر أو الحدس أراد أن يعرفهما ليتضح الفرق بينهما . فقوله في تعريف الفكر «إن النفس مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر» إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر . لانتهاي الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالإعتبار كما مرّ . وقوله «استعراضا للمخزون في الباطن» إشارة إلى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة . وقوله «وما يجرى مجراه» إشارة إلى الصور العقلية . فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فرمّا انبتت ، وربما تأدّت ويتم إذا تأدّت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأمّا الحدس فهو ظفر عند الإلتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة ، و تمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أولم يكن . وأشار الشيخ بقوله «أن يتمثّل الحد الأوسط في الذهن

دفعه» إلى عدم الحركة الأولى ، وبقوله : «ويمثل معه ما هو وسط له» إلى عدم الحركة الثانية . وقوله «أوفى حكمه» إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به . فالفرق بين الفكر والحدس أولاً بإمكان الإنبئات ولا إمكانه إلا أن الفكر المنبئت لا يكون مؤدياً إلى علم . ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكراً وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم ، ونانياً بوجود الحركة وعدمها . وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع .

والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما، وخص الأولى بالفكر دون الحدس . وقال : الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه : إلى ما يقترن بشوق . فيقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط ، وإلى ما لا يقترن به . فيتأخر عنه .

وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ^(١) .

قوله

☆) ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية ، وإمكان وجودها . فاستمع : ألسنت تعلم أن للحدس وجوداً ، وأن للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة ، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أنقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس . و تلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت . وكما أنك تجد جانب النقصان منتهيّاً إلى عديم الحدس

(١) قوله « وهذا خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح » أما مخالفة المتن فلأنه أثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن ، وأما اشتماله على التناقض فلأنه عرف الحدس بأن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ، ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخراً عن الشعور بالحد الأوسط . وهو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدماً على الشعور بالأوسط .

وجوابه : ان ههنا شيئين : تصور النسبة المطلوبة ، والتصديق بها . فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعوراً به ثم اذا تمثل الحد الأوسط يشعربه ، وربما يكون مشعوراً به بوجه ما شعوراً تصورياً ثم يصدق به . فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي ، والمتقدم هو الشعور التصوري فلان تناقض . م

فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة)✽

أقول : يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية . وتقريره أن للحدس والفكر مراتب ^(١) في التآدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم . أما بحسب الكيف فإل سرعة التآدية وبطئها ، وأما بحسب الكم فإل كثرة عددها وقلة ، والأول يكون في الفكرة أكثر لاشتغالها على الحركة ، والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرّدة عن الحركة ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس . ولتلك المراتب حدان نقصان وكمال . وحدان النقصان هو أن ينبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه ، وحدان الكمال هو أن يحصل لشخص ما ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريبا من ذلك بحسب

(١) قوله « أن للفكر والحدس مراتب » المراتب في التآدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم : أما بحسب الكيف فإل سرعة التآدية وبطؤها . هذا في الفكر ظاهر . فإن الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التآدية من المبادئ إلى المطلوب ، وربما يبطئ : فمن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان يسير ، ومن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان طويل . وأما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثابتة فكيف يتصور فيه سرعة تآدية المطلوب أو بطؤها . قال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت في الكم والكيف أما في الكم فلان بعض الناس أكثر عددا في حدس ، وأما في الكيف فلان بعضهم يكون في أسرع زمان بحدس . وهذا يمكن توجيهه فإن اختلافه في الكيف لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادث يصنع الظاهر فيتصل بالعقل الفاعل فيفيض منه عليه المبدء المرتب . ولا شك أن هذه الامور إنما يقع في زمان . فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول ، وأما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التآدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك . ولعل توجيهه أن بعض الناس ربما يكفى في العلم بالمبادئ المركبة على سبيل الاجمال للمطافاة ذهنه ، وبعضهم يحتاج إلى تفصيلها وإخطارها بالبال . وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين سرعة التآدى وللآخرين بطؤها ، والاولى أن الاختلاف في الكيف يكون في الفكر أكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة إنما تختلف سرعة وبطؤها فلا اختلاف في الكيف ثابت دائما فربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد ،

فان قلت : الفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطء .

قلنا : هذ مستبعد لاختلاف الإذهان . والثاني يكون في الحدس أكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لادم سرعة التآدية وبطؤها ، ووجود العدد : أما عدم السرعة والبطء فلتجرده عن الحركة ، وأما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس وكلما كان النفس أقوى كان حدسها أكثر . م

الكيف على وجه يقينى يشتمل على الحدود الوسطى لاتقليدى . ولما كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال ممكن الوجود . وما في الكتاب ظاهر .

قوله

﴿ فان اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنبين لك أن المرسم بالصورة المعقولة منّا شيء غير جسم ولا في جسم ، وأن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم ﴾ .

أقول : يريد إثبات العقل الفعال ، و بيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية . ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك بأنه هو الذى يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أورد هذا الفصل لزيادة الاستبصار . ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما : أن كل ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسمانى ، وأن كل ما ترسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو إما جسم وإما قوة في جسم . ولم يبينهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ماسياتي ثم شرع في تقرير الحجّة (١) وهو أن يقال : إدراك الشيء . وجود صورته في المدرك . على ما مرّ . و الذهول عنه مع إمكان ملاحظته . هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء . والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشّم كسب جديد كما كان في أول الأمر . فهيهنا شيء غير المدرك ، حافظ للمدرك ، تكون

(١) قوله « ثم شرع في تقرير الحجّة » للنفس بالقياس إلى معقولاتها ثلاث حالات : إدراك ، وذهول ، ونسيان . فالإدراك هو حصول الصور المعقولة في النفس ، والنسيان زوال الصور المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها إلا بتجشّم كسب جديد ؛ وفي حالة الذهول لا شك أنه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشّم كسب جديد . فتلك الصورة إما أن لا يكون حاصلتها للنفس أصلاً فلا فرق بين الذهول والنسيان ، وإما أن يكون حاصلتها للنفس بوجه موجب لحصولها إما في النفس أو غيرها . لا سبيل إلى الأول ولا لكان الذهول عين الإدراك إذ لا معنى لإدراكها إلا بنفس حصولها فيستحيل غفلتها مع حصولها فبتعين أن يكون شيء غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة ، وليس جسماً أو جسمانياً ولا نفساً لأن النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات وأما أن لا يلاحظ الصورة المعقولة في أى وقت شاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن هيهنا موجود يرسم فيه المعقولات بالفعل دائماً وهو العقل الفعال . م

الصورة حالة الذهول موجودة فيه، وحالة النسيان غير موجودة فيه . وإلا فكان الذهول والنسيان واحداً .

و أمّا القوى الجسمانية فقابلة للقسمة إلى جزئين يكون أحدهما مدركا و الآخر حافظا لكون الأجسام قابلة للتجزئة . و أمّا العاقلة فلا تقبل الإقسام . لما سيأتى . فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات ترسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها، وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا . لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفسا لأن النفس من حيث هى نفس لا تكون المعقولات مر تسمية فيها بالفعل ؛ بل القوة . فإذن هيئنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس . وهو العقل الفعّال .

فقوله

❖ (وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها) ❖ .

تذكر لما ذكره من قبل .

وقوله

❖ (وإن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة) ❖ .

إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله

❖ (أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها والتفتت إليها هل يكون قد حدث

هناك غير تمثيلها فيها) ❖ .

بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما . فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضى

تجدداً ما لتلك الصورة .

وقوله

❖ (فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة

زوالاً ما) ❖

نتيجة لذلك .

وقوله

«(وأما في القوة الوهمية^(١) التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين : أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت كالخزانة لها ، و الثاني أن يزول عنها وينحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة . وفي الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشّم كسب جديد ، وفي الوجه الثاني قديعود وبألوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشّم كسب جديد . ومثل هذا قديمك في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز أن يكون الخزن لها منّا في عضو أو في قوة عضو ، والذهول عنها لقوة في عضو آخر لا احتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزّي)» .

إشارة إلى ما قرّرا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله

«(ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول : إنّا نحن نجد في المعقولات نظير

(١) قوله د وأما في القوة الوهمية لا دخل له في الاستدلال وإن قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب لسؤال . فانه يمكن أن يقال : كما أن للعقل بالنسبة إلى المعقولات ثلاث أحوال كذلك للحس والوهم بالقياس إلى المتخيلات وما يتصل بها الاحوال الثلاث حتى أن ادراكها حصولها عند الحس والوهم ، ونسيانها زوالها عن الحس والوهم وعن خزائنها ، وذهولها زوالها عنها من الخزانة . فكما أن للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلاث فلم لا يجوز أن يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس أيضاً حتى لا يحتاج إلى إثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس .

وحاصل الجواب : أن الجسم يقبل التجزّي فيمكن أن يكون الإدراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل منها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الإدراك ، وأما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة .

فان قلت : فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بأن ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال ؛ بل بأن يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة . وحصول مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من أمر مباين فهب أن النفس إذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتحة في العقل الفعال يفيض مثلها إلى النفس لكن لم قلتم أن فيضانها منه . ولم لا يجوز أن يكون من أمر مباين كما في الخزانة .

فنقول : لعلمهم لم يغيّلوا ذلك لكن لما لم يشك في أن الجوهر العقلي من شأنه إفاضة المعقولات اقتضوا عليه حتى لا يلزمهم إثبات ما لم يدل البرهان عليه . م

هاتين الحالتين أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد؛ لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم . فليس فيه شيء كالمصرف و شيء كالخزانة . ولا يصلح أن يكون هو كالمصرف و شيء من الجسم وقواه كالخزانة لأن المعقولات لا ترسم في جسم * .

إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة .

وقوله

* (فبقى أن هبنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) * .

نتيجة ذلك ، و إثبات الجوهر المفارق . و أراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات . وإنما قال «عن جوهرنا» ولم يقل عن جسمنا ، لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً ^(١) .

قوله

* (إذهو جوهر عقلي بالفعل) * .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل لأن الجسم لم يمكن أن ترسم فيها لأنه جوهر غير عقلي ، والنفس لم يمكن أن يرسم فيها لأنها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة .

وقوله

* (إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ^(٢) ما ارتسم [منه] فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة) * .

(١) قوله « لأن الخارج عن الجسم لا يكون مفارقاً » أى الخارج عن الجسم لا يلزم أن يكون عقلاً مفارقاً لجواز أن يكون نفساً ، وأما الخارج عن جوهرنا وهو النفس فيجب أن يكون عقلاً . م

(٢) قوله « إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال » لما أثبت موجوداً قدار تم فيه المعقولات أراد بيان كيفية حصول الأحوال الثلاثة للنفس بالقياس إليه بالادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ، ولما كان جميع المعقولات مرتسماً فيه : فأدراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة إليه .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرهما . والأحكام الخاصة هي علل الإستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، أو الإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلى .

وقوله

❖ (وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الجسدانى أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذى كان أولاً ، كأن المرأة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شىء آخر من الأمور القدسية) ❖ .
إشارة إلى حالة الذهول وسببه . وتمثل بالمرأة لأنها فى الجسمانيات أشبه شىء بالنفس المستفيضة عن المجردات .

وقوله

❖ (وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسبت ملكة الإتصال) ❖ .
إشارة إلى السبب الذى به تختلف حالتا الذهول والنسيان . وذلك لأن النسيان فى القوى الجسمانية إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهيئتها لا يمكن أن يزول شىء من العقل الفعال . فسبب الإختلاف هيئتها أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الإتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه . وتلك الهيئة هي ملكة الإتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .
واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الإشارة إليها وإلى أجوبتها إلا

وذهولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه إلى شىء آخر : إما إلى البدن أو إلى صورة أخرى كما أن المرأة إذا حوذى بها شىء يظهر فيها صورته ، وإذا حوذى بها شىء آخر زالت الصورة الاولى .

ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما فى

قوله : هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ^(١) ، ولم يدلّ على كون ذلك السبب مجرداً عالمياً فإنّ كلّ مؤثر في شيء لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر كالعقل الفعال أيضاً الذي هو عندهم علّة لحدوث الألوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها .

والجواب عنه : أن الحجّة المذكورة دلّت على تجريده و سيأتى البرهان على أن كلّ مجرد عاقل على أن ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة إياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها .

❖ (إشارة) ❖

❖ (هذا الاتصال علته قوّة بعيدة هي العقل الهولانيّ ، وقوّة كاسبة هي العقل بالملكة ، وقوّة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسمّاة بالعقل بالفعل) ❖ .

أقول : لما ظهر أن العلّة الفاعليّة لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال ، والعلّة القابليّة هي النفس بشرط أن تحصل لها ملكة الاتصال به . أراد أن يشير إلى العلّة الموجودة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور و لا شك أن الاستعداد إنّما يحدث شيئاً فشيئاً حتّى يتمّ . فإذن ينبغي أن يكون علته أيضاً حادثة كذلك بإزائه وقدمه ذكر قوى النفس المترتبة المتجدّدة التي هي العقل الهولانيّ ،

(١) قوله « الا قوله هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس » ذكر الامام : أن حاصل الحجّة أن الانسان يصير عالماً بعدما لم يكن . فلا بد له من سبب . وذلك السبب يجب أن يكون عقلاً . وهذا بالحقيقة حجة اخرى أشار الشيخ اليها في الشفاء لاحاصل تلك الحجّة .

ثم اعترض عليه بأنه لا شك أن كل ما حدث بعد أن لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم أن يكون عقلاً لو كان مجرداً ، وعالماً . فلا بد من اثبات هاتين المقدمتين .

أجاب الشارح بأن الحجّة دلت على أنه محل الصورة العقليّة فيلزم أن يكون مجرداً ، وسيأتى البرهان على أن كل مجرد عاقل ، وأيضاً الجاهل يمتنع أن يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن أن يوجد الألوان . وقوله : على أن ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره . تكرار للدلالة على أن محال المعقولات ، وإنه مستدرك لا طائل تحته . م

و العقل بالملكة ، والعقل بالفعل . فأشار ههنا إلى أن العلة البعيدة هي الأولى منها وهي الإِستعداد العام للإنسان ، والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الإِتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية ، و القريبة هي الثالثة وهي المقتضية للمملكة المذكورة ، وإنّما يتم الإِستعداد بها و بمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهولانيّ و العقل بالفعل . لا بين الحدس والقوة القدسية .

✽(إشارة)✽

✽(كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرّ داتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما . تحقّق ذلك مشاهدة الحال و تأملها . وهذه التصرفات هي المخصّصات للإِستعداد التامّ لصورة صورة . وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقليّ لمعنى عقليّ)✽ .

أقول : لما ذكر حصول الإِتصال للعقل الفعّال في الفصل الماضي على سبيل الإِجمال . فأراد أن يبيّن ويفصّل كيفية حصوله في هذا الفصل . وهو على وجهين : أحدهما : أن تكثّر تصرف النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمر ، وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة و الذاكرة لاعلى أن تدركها النفس وتتصرّف فيها بذاتها . فإنّ النفس لا تدرك الجزئيات و لا تتصرّف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفّة فيها بذاتها في المثل ، وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات . فتكتسب النفس بتلك التصرفات أعنى التفكير في الأشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الإنسان وصورة الصداقة المجرّ دتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعّال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كليّ و جزئياته . تحقّق ذلك مشاهدة الحال و تأملها . فإنّا إذا أحسّسنا بالجزئيات تصوّرنا الكمليات .

وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للإستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتلة على تلك الجزئيات . لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال .

و الوجه الثاني : أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كأجزاء الحدّ والرسم ، وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم و اللازم . وهذه حال التصورات المستفادة . والتصديقات على قياسها . واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لمّا كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضنا عنها مخافة الإطناب .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إن اشتهيت الآن أن يتّضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذى وضع . فاسمع) ❖ .

أقول : يريد بيان أن النفس الناطقة وبالجمله كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجمله ليس بذى وضع .

قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة^(١) كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى إلا أنه لمّا بنى إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسماً ولا

(١) قوله « قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة » قال الإمام : هذا البحث أنسب بنمط التجريد لانه يبحث عن النفس الا أنه لما أثبت أن العقل خزانة للنفس ، وكان ذلك موقوفاً على أن النفس ليس بجسم ولا جسماني . ذكر دليلاً على ذلك من غير إحالة الى نمط التجريد تخليصاً للمتعلم عن ورطة العبارة . فليس هذا البحث هيئنا مقصوداً بالذات بل بالعرض قال الشارح : نمط التجريد ليس موضوعاً لبيان تجريد النفس عن الجسمية بل لبيان أحوال النفس بعد تجردها عن البدن . وهذا البحث مقصود بالذات هيئنا لان الكلام هيئنا في النفوس الارضية والسماوية . وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام أنها ذوات النفس بهذه الصفة ؛ لكن قوله : فبين أنها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه . لانه لم يبين اولاً أنها شيء مغاير للبدن ، وأما مغايرته عن الجسمية فانما ذكر هيئنا . نعم قد أثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتمكلات ، وكمالات آلية كالاحاساس . ويبحث أيضاً في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وذوها بعد المغايرة من البدن ، والبحث هيئنا عن وجودها للنفس ، والبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبار بن . م

جسمانيته احتاج إلى بيان ذلك . فاكتمى هيئتنا ببرهان واحد لذلك ، وذكر سائر البراهين في النمط المذكور .

وأقول : إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها . فيبين أولاً أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات . وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن . فيبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانية بل بالغ في إيضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن . فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد . على ما يتضح في موضعه . ولم يورد كما ذكره الشارح هيئتنا شيئاً مما يجب أن يبين هناك .

قوله

﴿إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع ؛ وذلك إذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم﴾ .
إشارة إلى تمهيد أصل كلى^(١) . وهو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل ، وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً كالسواد والحركة مثلاً فإنهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك وإلى جزء متحرك غير أسود .

والثاني هو الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالبلقة . فإنها تنقسم

(١) قوله « إشارة إلى تمهيد أصل كلى » حاصله أن الحال انقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لزوم من انقسامه انقسام المحل والا فلا . والمحل إن لم ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال . وإن انقسم إليها فاما أن يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته ، أو من حيث حالة أخرى ، فإن كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والإفلام .

إلى عرضين متباينين في المحل والوضع، وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله «الشيء غير المنقسم قديمة رنه أشياء كثيرة» إلى قوله «كأجزاء البلقة» .
والمحل أيضاً قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله أو إلى مادته وصورته ، والمحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحقوق طبيعة أخرى به كالخط فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه لأنّها لا تحلّه من حيث هو متناه ، و كالسطح فإن الشكل لا يحلّه من حيث هو ذونهاية واحدة أو أكثر ، و كالجسم فإن المحاذاة التي هي من الإضافات مثلاً لا تحلّه من حيث هو جسم بل من حيث وجود آخر على وضع ما منه ، وكلاً جزء فإن الوحدة لا تحلّها من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع .

والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للتقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد أو الحركة أو المقدار ، وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله « لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم » وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول لأن الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته إياه هذه المقارنة ؛ بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

قوله

❦ (وفي المعقولات معان غير منقسمة لاحالة وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فإنّه لا بد في كل كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل ، وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فإنّما يعقل من حيث هو لا ينقسم . فإذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع . وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) ❦ .

أقول : لما فرغ عن تمهيد الأصل المذكور . شرع في تقرير الحجة ^(١) وهو أن في المعقولات معان غير منقسمة وإلّا للزم منه محال وهو التثام كل معقول من أجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة . وإنّما قيّد بالفعل . لأنّ الشيء الذى يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم إنّما يكون واحداً بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع أنّ هذا الإحتمال في المعقولات غير ممكن على سبيلتى . ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لأنّ كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه . وذلك لأنّ الكثرة عبارة عن الآحاد . فإذن ثبت أنّ في المعقولات ما هو واحد فإذا عقل من حيث هو واحد فإنّما عقل من حيث لا ينقسم . ومعنى أنّه عقل : أنّه ارتسم في جوهر يدرّكه . وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به . لأنّه إنّما يدرّكه بذاته . ثمّ إن كان ذلك الجوهر ممّا ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال . فإذن المعقول الواحد يستحيل أن يرتسم فيما

(١) قوله « شرع في تقرير الحجة » تقريرها على الوجه المرتب أن بعض المعقولات ليس بمنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسماً إلى أجزاء متباينة في الوضع فاما أن يكون منقسماً بالفعل ، أو بالقوة . فان كان منقسماً بالفعل كان تلك الأجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة ، والحاصل في العقل معقول فيكون أيضاً مركباً من أجزاء متباينة في الوضع فيلزم أن يكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل . وانه محال . وعلى تقدير الجواز فهو مشتمل على المطلوب لان كل جملة متناهية أو غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم إلى أجزاء فضلاً عن انقسامه إلى أجزاء متباينة الوضع ، وان كان منقسماً بالقوة فهو محال . على ما سبيلتى . ومع ذلك فالمطلوب حاصل . لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد منقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم إلى أجزاء متناهية الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ، وكل جسم أو قوة جسمانية ينقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليس بجسم ولا قوة جسمانية و هو البطاوب ؛ لكن الشيخ جعل اللزوم اشتغال المعقولات على أجزاء غير متناهية بالفعل فقيّد الفعل لا خراج المنقسم بالقوة فانه سيبيته . وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسم منقسم إلى الأجزاء . فلا يتشّى الدلالة في جميع الجسمانيات ؛ لكن من الظاهر أن النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات . م

ينقسم في الوضع ، وكل جسم و كل قوة حالة في جسم منقسم . فإذا نحل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ، ونحل المعقول الواحد هو نحل سائر المعقولات على مامر^(١) . فإذا ليست النفس الإنسانية ولا كل ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا جسماني . وألفاظ الكتاب ظاهرة . وإنما قيد قوله «فإذا نحل لا يرتسم فيما ينقسم» بالوضع احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع . فإنه لا يقتضي انقسام الحال كما مر . والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كأنقسام النفس إلى جنسها وفصلها .
و اعلم أن هاليس بمنقسم بالفعل^(٢) فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات . لأن

(١) قوله « ونحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على مامر » أي لأن النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض ، والحاكم بين الأشياء لابد أن يعقلها . لكن هذه المقدمة لا حاجة إليها أصلاً أما أولاً فلأن الكلام في معقولات النفس ، وأما ثانياً فلأنه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات .

واعلم أن الشيخ أطلق قوله : بعض المعقولات غير منقسم . ولم يرد به أنه غير منقسم إلى الجزئيات لأنه لم يثبت عدم الانقسام إلى الجزئيات ، ولو أثبت لم يوجب عدم انقسام محله إليها إذ لو وجب لم يلزم أن يكون مجرداً ؛ بل المراد عدم الانقسام إلى الأجزاء العقلية . إذ لا يلزم من عدم انقسام الحال إلى الأجزاء العقلية عدم انقسام المحل إليها ، ولا من عدم انقسام المحل إلى الأجزاء العقلية بمجرده . فتبين أن المراد عدم الانقسام إلى الأجزاء الوضعية كما فسرنا . ولهذا استنتج أنه يرتسم فيما ينقسم بالوضع .

ولو قيل : المراد الاستدلال لعدم انقسام الصورة العقلية إلى الأجزاء مطلقاً فإنه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل .

قلنا : اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقاً فإنه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام الحال ؛ بل اللازم عدم انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع ويكفي فيه عدم انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع . لأن انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع ، ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة . م

(٢) قوله « واعلم أن هاليس بمنقسم بالفعل » أورده الشيخ بعد هذا الفصل سؤاليين فعملهما الشارح على احتمالين في الاستدلال . وذلك أنه أراد أن يبين أن المعقول لا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة لأن هاليس بمنقسم بالفعل لا يجوز أن ينقسم إلى مختلفات . وذلك ظاهر فهو لا ينقسم إلا إلى المتشابهات إما انقسام الشخصي إلى الأجزاء ، أو انقسام الجنس إلى الأنواع فهذان احتمالان .

وأقول : الاحتمال الثاني غير آت . لما تبين أن المراد انقسام الكل إلى الأجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي إلى الجزئيات . على أن الأقسام في الانقسام إلى الأنواع مختلفة فلا بد من تدخل تحت الانقسام إلى المتشابهات .

اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل ، وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف ؛ لكنه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات وإن لم يكن إلا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص إلى أجزاء غير متناهية بالقوة ، أو كالجسم الذي هو جنس إلى أنواع غير متناهية بالقوة . والمعنى المعقول إن كان كذلك فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم انقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته . فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الإحتمالين ، وتحقيق الحق فيهما .

❖ (وهم وتنبية) ❖

❖ (ولعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متشابهة . فاسمع) ❖ .

أقول : الوهم هو الإحتمال الأول من الإحتمالين المذكورين . وهو أن يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد ، وحينئذ يمكن أن يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه . والتنبية تنبيه على فساد هذا الإحتمال ^(١) .

لا يقال : ان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهى متشابهة فى الطبيعة الجنسية . لانا نقول : هذا الانقسام جملة الشيخ فى مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف ، وانقسام الجنس الى العصم انقسام النوع الى الاصناف . فلا يكون مقابلا له .

والاولى أن يعمل السؤال الاول على بطلان الاحتمال الاول ، و السؤال الثانى على ايراد هبة على الدليل ربما اشبهه على السائل ما أورده العمل من إطلاق الانقسام . وترتيب الكلام على معاذاة متن الكتاب أن يقال : لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً إلى أجزاء غير متناهية بالفعل . وإنه محال . وإلزام إحاطة العقل بما لا يتناهى . ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب . فكأن سائلا يقول : لانسالم الملازمة ولم لا يجوز أن يكون المعقول منقسماً بالقوة ويكون حالاً فى المنقسم بالقوة كالجسم ، وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة . فيجيب بأنه غير الانقسام الذى نحن بصدده . م

(١) قوله « تنبيه على فساد هذا الاحتمال » وتقريره أن المعقول الواحد اذا انقسم بقسين فلا يخلو إما أن يكون حصول القسمين فى العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول فى العقل ،

وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضاً . فلا يخلو إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط ، أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل .

أما القسم الأول فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبيناً للكل مباينة الشرط للمشروط . و يلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما ؛ بل إنما يكون المجتمع متعلقاً ماهيةً بزيادة في المقدار أو العدد كشكل ما أعدد بخلاف القسمين . فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة لهما . هذا خلف .

الثاني : أن المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم . هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزئان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا . فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً . هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

﴿إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي﴾ .

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

والاول باطل . لانه لو كان شرطاً لكان حصول القسمين في العقل مغايراً لحصول ذلك المعقول في العقل ، ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط . فلا بد أن يكون في المعقول أمر زائد على القسمين . فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله . فذلك الزائد ليس هو جزء آخر لانا فرضنا انقسام المعقول إلى قسمين فقط بل عارضاً من مقدار أو عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقاً ماهيةً بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب أن يكون متعلقاً ماهيةً به مقتضياً له ليكون مغالفاً للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضنا هما متشابهين ومشابهتين له . هذا خلف .

والثاني أيضاً باطل . وإلا لكان الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض الغريبة من إمكان القسمة ،

❖ (فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط) ❖ .

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

❖ (وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزئاه منقسماً) ❖

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

❖ (وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً) ❖

وأما القسم الثاني : وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون

هو بنفسه معقولاً ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولاً كالجسم الذي يقبل القسمة إلى أجسام . فباطل أيضاً . لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة أولاً ، وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً . وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها . هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله :

❖ (وإن لم يكن شرطاً) ❖ .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

❖ (فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية

ومن مقدار يقبل القسمة . ويلزم من إمكان القسمة إمكان الجمع ، والتفريق : الجمع قبل الانقسام ، والتفريق بعده ، ومن عروض الزيادة والنقصان . لافرق في أقل من ذلك المقدار بلاغا فإن أجزاء الصورة العقلية لما كانت مشابهة ومشابهة لها في تمام الهيئة وكل من الانقسام حاصل في العقل كالكل فحصول الهيئة يتحقق بحصول واحد من تلك الانقسام . ولا معنى لتعقل الشيء ، الإحصول مهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء الأخرى في المعقولة . فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان . فيكون الصورة العقلية ملازمة لمواضع مادية وقد ثبت تجردها عنها . هذا خلف .

وقول الشارح في القسم الأول : وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً للفقدان الشرط ، وفي الثاني : بل كان بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل . غير لازم لجواز أن يكون حصول القسمين شرطاً في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد معقولاً بانفراده وإنما يكون الشرط مفقوداً أو كان حصول القسمين شرطاً لمعقولية كل شيء وليس هو المفروض بل شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم . وكذلك يجوز أن لا يكون حصول القسمين شرطاً ولا يكون كل واحد بانفراده معقولاً .

في تميم معقوليتها إلا بالعرض . وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة . فإذن هي ملابسة بعد لها) .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله :
 ✽ (وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهاً فالصورة التي جردناها مغطاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع . فليست هي الصورة المفروضة) .

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في أقل منه كفاية فإن أحد القسمين وإن كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة . فإذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغطاة بعد بهيئة غريبة من جمع إذا اعتبر حصول الكل من القسمين ، أو تفريق إذا اعتبر انقسامه إليهما ، أو زيادة إذا اعتبر حصوله من من انضمام أحد القسمين إلى الآخر ، أو نقصان إذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه ، واختصاص بوضع لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين لا تعرض إلا للماديات فهي تقتضي وضعاً ما لا محالة ، وقوله « فليست هي الصورة المفروضة » إشارة إلى الخلف .

والحق أن يحذف ذلك إذ ليس له في الاستدلال مدخل ، ولله في متن الكتاب أثر .

ثم في هذا الدليل نظر من وجهين :

أحدهما : أن القسم الأول مستدرك لأنه يكفى أن يقال : لو كانت الصورة تنقسم بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية . هذا خلف . فلا دخل لإبطال القسم الأول في ذلك أيضاً .

الثاني : أن أريد بقوله : يلزم أن يكون الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع أنه يلزم أن يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات . فلانسلم ؛ بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كما يعرض للمحل المقدر الذي هو للمحل والانقسام العارض له ، وإن أريد أنه يلزم أن يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها . فسلم ؛ لكن لانسلم أن الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت أنها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها ، وأما أنها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا .

قوله

«(وأما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها ورسمها في ذى وضع وقبول انقسام)» .

أقول : لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعلقة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليم الفرق بينهما ^(١) وذلك لأننا إذا أحسنا بوجه إنسان مثلاً أو تخيلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعينين والأنف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها ، وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع . وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون إحداهما في جهة من الأخرى غير جهة الأنف هيئات غريبة مادية تقارنها ، و تلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ورسمها الخيالى في ذى وضع وقبول انقسام . أى في شىء مادية والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض . و هو بالمحسوس أولى لأن الحس إنما يجد أثر الشىء . و الرسم هو الختم . أعنى إحداث النقش . أى يحصل من الطابع في الشىء الذى طبع عليه . ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به اليد رشفة . وهو بالخيالى أولى لأن صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس و في قول الشيخ : ملاحظة النفس الصور

(١) قوله « ليم الفرق بينهما » حاصله أن الصورة الحسية والخيالية تنقسم إلى أجزاء متباينة الوضع بلاحظها النفس ويميز بينهما ، ولا يرسم إلا فيما هو كذلك . وهذا بازاء ما قبل : الصورة العقلية لا تنقسم إلى أجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك . فقه ظهر الفرق بينهما ظهوراً بيناً .

واعلم أن الوضع ههنا بمعنى المعلقة لا بمعنى الإشارة الحسية فإنه لو كان بمعنى الإشارة الحسية لم يحتج إلى اعتبار الانقسام إلى الأجزاء ، بل يكفي أن يقال : الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا تقوم بذى وضع ، وأيضاً لا يصدق أن الصورة الخيالية ذات وضع لأن من الصورة الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الإشارة الحسية إلى المعدومات . فتعين أن يكون المراد بالوضع ما هو المعلقة ، واعتباره بين الأشياء المتعددة التى هى لأجزاء دال على ذلك . م

الحسية والخيالية . تصريح بإدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه أنه لا يقول بذلك .

واعترض الفاضل الشارح ^(١) بأن الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة . مكرّر قد سبق ذكره .

وقوله : لوضح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً في بيان تجرد النفس لأننا حينئذ نقول : كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق ، والصورة العقلية مجردة . فهي ليست بحالة في متحيز . ليس بقدر في الحجّة المذكورة لأنّ حجّة على مطلوب لا ينافي صحة حجّة أخرى عليه . والشيخ قد أورد تلك الحجّة أيضاً في أكثر كتبه حتى المختصر الموسوم

(١) قوله « واعترض الفاضل الشارح » هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس .

أحدهما : ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة . باطل . لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لساير الاعراض الحالة معها في النفس أعراض غريبة عن مهيتها . فلواستحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة انصافها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضاً .

وجوابه : ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية .

الثاني : انه اثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع . واليه اشار بسبب محله الى آخر ما ذكر . ولم يحتج الى بيان ان الصورة هل ينقسم بانقسام محلها اولاً ، وأن ذلك الانقسام كيف يكون .

و جوابه ان هذه حجّة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب اخذاً لاستنتاجه من قياس واحد . والامام استنتج من قياسين .

واعلم ان من الظاهر البين ان المراد من الوضع هيمننا قبول الإشارة الحسية على ما صرح به الامام ، وهذا ايضاً : تحقق اختلاف المجتنبين .

لكن يمكن نقض هذه الحجّة بأن الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا يعمل في جسم .

وأقول ايضاً : ان عيناً اذا حلت في عين فان كانت احدهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشاراً اليها إشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر . واما الصورة العقلية وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعهما انقسام الاخرى او وضعهما ؟ وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه ؟ موضوع نظر دقيق . مع

بعبون الحكمة ؛ لكنّه أوردّها على وجه أقرب مأخذاً ممّا ذكره هذا الفاضل وذلك أنّه أوردّها هكذا : الصور العقلية ليست بذوات وضع ، وكلّ حالّ في جسم فهو ذو وضع . وإنّما اختار ههنا الحجّة المذكورة التي هي قولنا : المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم ، والجسم منقسم . لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه أظهر . كما أشار إليه .

وأما اعتراضه المستفاد ^(١) من الشيخ أبي البركات وهو أنّ الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتهم بانطباع الجسميّة والمقدار فيها . فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس .

فالجواب عنه : أنّ الهيولى إنّما تتحصل موجودة ذات وضع بذاك الانطباع والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتّة .

وقوله : هب أنّ ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية جسمانية ؛ لكنّها لا يقتضى كون الوهميّة جسمانية .

فالجواب : أنّهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجّة بل بغيرها ^(٢) .

أنا نعلم أنّما ليست حلول الصورة في المادة ، ولا حلول العرض في الجسم فإن الصورة والاعراض متانعة إذ الصورة المادية لا تنجام الصور الهوائية ، والسواد لا يجامع البياض ، وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض ، وإيضاً الصورة المادية العظيمة لا يحل في المادة الصغيرة ، وأما الصورة النفسانية فقبول النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة ، وإيضاً الكيفية الضعيفة تنمحي عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزال الضعيفة ، وإيضاً الصورة العقلية إذا زالت لا تحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية إذا زالت تحتاج إعادتها إلى مثل السبب الأول .

(١) قوله « وما اعتراضه المستفاد » هذان اعتراضان على دليل جسميّة القوى الحسية والخيالية : الأول : أن قولكم المجرد لا يجوز أن ينطبق فيه الأشياء المتباينة الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبق فيها الجسميّة والمقدار الوضع م .

(٢) قوله « بل بغيرها » كما يقال الوهميّة إنّما تدرك معنى المحسوس كمداد هذا الشخص من حيث هو كذلك : ولا شك أن إدراك معنى المحسوس يتوقف على إدراك المحسوس ومدرك الصور المحسوسة لا بد أن يكون جسمانياً م .

☆(وهم وتنبية)☆

☆(أولئك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها قسمة

المعنى الجنسي الوجداني بالفصول المنوعة، و المعنى النوعي الوجداني بالفصول العرضية المصنفة. فاسمع)☆.

أقول: الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني^(١) من الإحتمالين المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .

واعلم أن قسمة الكلّي إلى الجزئيات إنما يكون بإضافة زوائد معنوية إليه . وتلك الزوائد تكون إما مقومة لماهيات الجزئيات ، أو غير مقومة . فإن كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول الذاتية

(١) قوله « هو الاحتمال الثاني » أقول : هذه معارضة في المقدمة القائلة : بعض المعقولات غير منقسم ، وهو أن كل صورة عقلية تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها إلى الأنواع أن كانت طبيعة جنسية ، أو إلى الأصناف أن كانت طبيعة نوعيه . وحاصل الجواب أن هذه قسمة الكلّي إلى الجزئيات وما في معناه هو قسمة الكل إلى الأجزاء فأين هذا من ذاك . وفي إيراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين ، والشارح ذكر لقسمة الكلّي إلى الجزئيات ثلاثة أقسام لأن الزوائد المعنوية التي تضاف إلى الكلّي إما مقومات للجزئيات أولا ، و غير المقومات أما كليات وجزئيات . وإنما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع إلى الأشخاص . لأن الحاصل فيه ليس بمقول بل محسوس .

وفيه نظر: لأن الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلّي المنقسم إليها ، ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة أن لا يتعرض لكليتها مع أنه معقول ؛ بل الوجه في ذلك أن كل كلي لا بد من انقسامه بأحد الوجهين إما انقسام الجنس إلى الأنواع أو انقسام النوع إلى الأصناف . وأما أنه ينقسم بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك، ولا حاجة إلى التعرض له في إثبات تلك الكلية، وأما قوله « ولو كان المعنى العقلّي الواحد البسيط التي استند للنابه على تجريد مجله » فكأنه جواب لسؤال :

وهو أن يقال: هب أن الكلام في قسمة المعقول إلى الأجزاء ، لكن لم لا يجوز أن ينقسم المعقول إلى الأجزاء المختلفة كالجنس والفصل .

فأجاب بأن افترض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة .

واعلم أن الأولى حذف هذا الكلام لما تبين من أن المراد عدم انقسام المعقول إلى الأجزاء المتباينة بالوضع على ما تقرر في كلام الشيخ وشارحيه تصريحاً وتلويحاً . وانقسام المعقول إلى مثل هذه الأجزاء لا بما في ذلك . م

المنوَّعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره . وإن لم تكن مقومة كانت عرضيات . ولا يخلو إماماً أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلّي قابلاً للشركة أو لم يكن . فإن كان قابلاً للشركة كانت قسمة المعنى النوعي بالفصول العرضية المصنّفة كقسمة الإنسان بالسواد والبياض إلى السودان والبيضان . وإن لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة . وإنما يذكر الشيخ هذا القسم لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوساً

قوله

﴿إنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلّي بكلمة يجعله صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى . فإنّ المعقول الجنسيّ و النوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعيّة وصنفيّة يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسيّ أو النوعي ، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء ؛ بل نسبة الجزئيات . ولو كان المعنى الواحد العقليّ البسيط الذي سبق تعرضه ينقسم بمختلفات بوجه كان غير الوجه الذي يشكك به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات . وكان كل واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط الذي كلاً منافيه﴾

أقول : هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه . وهو أن هذه القسمة يجوز أن يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة . لكنّها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية أخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالأإنسان ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى أعني الحيوان فإنّ المعقول الجنسيّ كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعيّة كالأإنسان و الفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان ، و كذلك النوعي كالأإنسان لا ينقسم إلى معقولات صنفية كالعرب و العجم يكون مجموعهما حاصل معنى الإنسان ، و أيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف إلى الحيوان أو الأإنسان المقسومين نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقليّ البسيط الذي استدللنا به على تجريده محلّة ينقسم بمختلفات بوجه كالجس و الفصل كان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من

قبوله القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالی أولى بأن يجمع له البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله ، وذلك عقل منه لذاته . فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته) ❖
أقول : يريد بيان أن كل عاقل فهو معقول ، وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل . وابتدء بالأول .

فقوله « كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله » صغرى قياس . وإنما قال : بالقوة القريبة لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب : بعيدة هي العقل الهیولانی ، ومتوسطة هي العقل بالملكة . وقريبة هي العقل بالفعل . وهي التي تقتضى أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء . فالمراد أن كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل متى شاء أن ذاته عاقلة لذلك الشيء ، وذلك لأن تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له . وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له . ولا شك أن حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ . إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل ^(١) .

(١) قوله « واستدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل » .

واقابل ان يقول : هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما أن يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل ، أولا . فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالماً عن النقص ، وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المطلوب . لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى .

فأجاب الشارح بأن تعقل التعقل بالنظر إلى نفس التعقل بالقوة ، وكونه بالنظر إلى نفس التعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهیولی بالنظر إلى ذاتها موجودة بالقوة وبسبب اقتران الصورة موجودة بالفعل . م

بأنَّ العَقولَ المفارقةَ ليسَ فيها شيءٌ بالقوَّةِ . على ماسيأتى . فهى إنَّما يعقلُ بالفعل . قال : وكان من الواجب أن يقول : فإنَّه يمكنُ أن يعقله بالإمكان العامُّ ليكون متناولا لها و لالنفوس الإنسانية .

أقول : الإمكان العامُّ يقع على الإمكانات البعيدة حتَّى على دائمِ العدم من غير ضرورة ، فلذلك لم يعبَّر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع ، و عبَّر بالقوَّة القريبة التي مرَّ ذكرها . والمراد أن تعقِّل الشيء يشتمل على تعقِّل صدور ذلك التعقِّل بالقوَّة القريبة . فالمشتمل على القوَّة هو التعقِّل لا المتعقِّل ، و كون المتعقِّل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوَّة لسبب يرجع إلى ذاته لا ينافي ذلك . فهذه صغرى القياس . وقال الفاضل الشارح إنَّه بديهي .

وأما كبرى القياس فيدلُّ عليها قوله « وذلك عقل منه لذاته » يعنى تعقِّله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقِّل منه لذاته بوجه . فإنَّ العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست أقول هو علم بتصور الموضوع فقط ؛ بل وعلم بتصور المحمول ، وعلم بارتباطهما . و أمَّا النتيجة فقوله « فكلُّ ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته » و صورة القياس هكذا : كلُّ شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل متى شاء كون ذاته عاقلاً لذلك ، و كلُّ ما له أن يعقل كون ذاته عاقلاً لشيء فله أن يعقل ذاته . فكلُّ شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته .

قوله

« وكلُّ ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر ؛ ولذلك يعقل أيضا مع غيره ، و إنَّما تعقله العاقلة بالمقارنة لامحالة »

أقول : يديد أن يبيِّن أنَّ كلَّ معقولٍ فهو عاقلٌ بالإمكان بشرط سيذكره (١) . فذكرنا أنَّ كلَّ معقولٍ فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر . و يبيِّن من وجهين

(١) قوله « بشرط سيذكره » و هو قيامه بالغات ولا شك أنه يتضمن الوجود الخارجى ضرورة ان الوجود فى العقل لا يكون قائماً بالذات بل بالعقل فال المطلوب أن كل معقول إذا كان موجوداً فى الخارج قائماً بالذات أمكن أن يكون عاقلاً لان كل معقول بالنظر إلى ماهيته يمكن أن يقارن معقولا آخر أما أولاً فلانه ربما يعقل مع غيره ، و اما ثانياً فلان معقوليته هى كونه مقارناً

أحدهما أنه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل مع الغير ، و الثاني أن كونه معقولا هو كونه مهارنا للعاقل

قوله

﴿فإن كان ممّا يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول﴾
أقول : هذا هو الشرط المذكور . و هو القيام بالذات . والمعنى أن كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول . وسبب الإحتياج إلى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل

وقوله

(اللهم ! لا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة أمور مائعة عن ذلك من مادة أوشى آخر إن كان)

للعقل ، وقد ثبت أن كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر .
فلوقبل : لانسلم أن كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز أن يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لا يكون مقارنا له .

فتقول : المراد بالمعقول هنا المعقول المتمايز للعاقل فإن المدعى أن كل معقول عاقل لان المعقول إما أن يكون عين العاقل أو غيره فإن كان عين العاقل فذاك وإن كان غيره فمن شأنه مهية أن يقارن معه ، لا آخر فإن كان ذلك المعقول موجوداً في الخارج قائماً بذاته فاما أن يكون مادياً أو لا يكون . فإن كان مادياً كاجسم استحال أن يقارنه معقول لما ثبت أن المادة مائعة من التعقل فلما لم يمكن أن يكون معقولا لم يمكن عاقلا لانه لو أمكن أن يكون عاقلا لا يمكن أن يكون معقولا فإن كان مجرداً فلا مانع من أن يقارنه معقول آخر و المعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد أمكن أن يكون عاقلا . ثم في قوله «أوشى آخر» إن كان يحمل على الصورة المعقولة نظر .

لان قوله « اللهم ! أن يكون ذاته ممنوعة في الوجود » إستثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق أن لا يحمل على شيء أصلا بل مراد الشيخ أن المعقول لو كان مما يقوم بذاته أمكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة أو شيء آخر لو فرض لأن ذلك الشيء موجود في الواقع و لهذا أورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبيه ، وكذا في قوله « أي إن كانت حقيقة مسلمة لذاته » لانه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ أن يقال : وان كانت حقيقة مسلمة من المادة أو من المانع . فانه قال : لما ثبت أن كل معقول فمن شأنه أن يقارن معقولا آخر فإن كان ذلك المعقول قائماً بذاته فلا مانع لمقارنته معقول الا اذا كان مادياً فإن المادة يمنع فلو كان مع كونه قائماً بذاته مجرداً عن المادة مسلماً عن المانع أمكن أن يقارن الصورة العقلية فيمكن أن يكون عاقلا . م

أقول : قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولو احققها مانعة عن كون الشيء معقولا، وأنه إنما يصير معقولا بتجريدته عنها . فكل شيء يكون في الوجود ممنوعاً بمقارنة المادة ولو احققها وإن كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور . يقال منوت الشيء و منيته : أى ابتليته . وقوله «أشياء أخرى» إن كان يمكن أن يحمل على الصور المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعقل آخر وإن كانت تعقل إذا كانت قائمة بذواتها .

قوله

(فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية إياها . فكان لها ذلك بالإمكان . وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته)

أقول : أى إن كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته أن يقارنها الصور العقلية . فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقائية عندها وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعللاً له بالقوة [القريبة] وهويتضمن تعقله لذاته . وتقدير الكلام : وفي ضمن ما يلزم ذلك ^(١) إمكان عقله لذاته .

(١) قوله « وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك » إنما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الامام بأن عقله لذاته ليس جزءاً لعقله لغيره وما لا يكون جزءاً للشيء لا يكون في ضمنه لأن عقله لذاته وإن لم يكن في ضمن عقله لغيره إلا أنه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فإنه يستلزم عقله أنه متعلل له وهو يتضمن عقله لذاته لأن تصور الموضوع جزء من التصديق أو كالأجزاء منه فإذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا إنما ينتظم أو قال : وفي ضمن ذلك عقله لذاته ؛ لكنه قال : إمكان عقله لذاته . وإمكان تصور الموضوع ليس جزءاً لإمكان التصديق .

نعم الاستدراك مستدرك لأننا نسلم أن ما لا يكون جزءاً من الشيء لا يكون في ضمنه فإنه يقال فهمت ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءاً منه بل المراد من قوله « في ضمن ذلك » أنه يلزمه . ولا حاجة إلى التقدير . وهيهنا شيء آخر وهو أن هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر أن ليس له دخل في الدلالة على أن كل معقول عاقل . و أما على توجيه الامام فينتظم . لأن المراد إذا كان كل مجرد عاقل لذاته ، وثبت أن كل مجرد يمكن أن يقارنه معقول آخر . لم يحصل منه إلا أن المجرد يمكن أن يكون عاقلًا للغير . فلا يتم التقريب إلا بأن يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لأم من المقدمة الأولى . فترتيب الكلام هكذا . كل مجرد عاقل لغيره ، وكل عاقل

فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره و لذاته بالمكان . وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته .

قال الفاضل الشارح : المقصود من هذا الفصل ^(١) بيان أن كل مجرد فإنه يمكن أن يكون عاقلا بالمكان العام . وبرهانه أن كل مجرد إن أمكن أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته ؛ لكنه أمكن أن يعقل غيره . بيان الشرطية أن كل من يعقل شيئاً فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء ، وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته . وبيان صدق المقدم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده ، و كل ما يصح أن يكون معقولا وحده يصح أن يكون معقولا مع غيره ، وكل ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره . فاذن كل مجرد يصح أن يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل . لأن حصوله فيه نفس

لغيره عاقل لذاته ، فكل مجرد عاقل لذاته .

اللهم إلا أن يقال هيئنا دعويان : احديهما أن كل معقول عاقل لغيره : و ثانيهما أن كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاول بين الثانية بقوله « وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته » وحينئذ يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث . م

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل ، وحتى تثبت أن كل مجرد يكون عاقلا و عاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به .

و أما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن أن يكون معقولا وحده ، وكل ما أمكن أن يكون معقولا مع غيره أمكن أن يقارن مهيته مهيته غيره بناء على أن تعقل الشيء هو حصول مهيته في العقل ، وامكان مقارنة المجرد للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود و انه محال وان لم يتوقف فالعقد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج أو في العقل لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج ليس الا التعقل فأمكن أن يكون المجرد عاقلا و هو المطلوب .

و اما تقرير الاسئلة فبان يقال : لانسلم أن كل مجرد معقول بالمكان ولا دليل عليه . و لكن سلمناه فلانسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع غيره . سلمناه لكن لانسلم أن تعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة أحدهما للآخر حتى لا يلزم التعقل ، وانما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساويا للمهيته . سلمناه لكن لانسلم أن امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل . م

المقارنة ^(١) فتوقف صحّة المقارنة على حصول المجرّد فيه توقف صحّة الشيء على وجوده المتأخّر عنها . فإذن المجرّد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحّة مقارنة الغير . ولا معنى للمعقل إلا المقارنة فإذن كلّ مجرّد يصحّ أن يعقل غيره . وأقول : إنّهُ أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً . فجعل الحجّة استثنائية . وجعل الأوّل بيان الشرطيّة ، والثاني بيان الاستثناء . والأظهر ما قدّمناه .

ثمّ اغترض على قوله : كلّ مجرّد يصحّ أن يعقل غيره . بأن قال : أمّا قولكم كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولاً ليس ببديهي . فهو محتاج إلى برهان ؛ خصوصاً مع اعترافكم بأنّ حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر .

والجواب عنه : أنّ الحكم بأنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولاً ليس ممّا ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسيّة والخياليّة والعقليّة . وقد مرّ الكلام فيه . فإيراد الاعتراض ههنا عليه

(١) قوله : لأن حصوله فيه هو المقارنة قلت : مقارنة المجرّد للمعقول لمعقول آخر مقارنة إحدى العالين للآخر ، وحصول المجرّد في العقل مقارنة الحال للمحل . ولا يلزم من توقف إمكان المقارنة الأولى على وجود المقارنة الثانية تأخّر إمكان الشيء عن وجوده ، بل تأخّر إمكان نوع عن وجود نوع آخر . ولئن سلمنا ذلك ، فغاية ما في الباب أن المجرّد يمكن أن يقارن معقولاً آخر مقارنة أحد العالين للآخر لا إمكان عقله مع الغير ، ومقارنة الحال للمحل لمعقولة مقارنة الحال للمحل . لكن لا يلزم منه إمكان مقارنة المجرّد للمعقول إمكان مقارنة المحل للحال التي هي التعقل . ولئن سلمنا تساوي هذه الأنواع وإنه يلزم من صحّة المقارنة بالمعنيين الأولين صحّة مقارنة المجرّد للمعقول بمعنى أنه يمكن أن يكون محالاً لكن هذا الإمكان إنما يكون حيث المجرّد العقل وأما إذا كان المجرّد موجوداً في الخارج فممنوع . وإن سلمناه ، فلم لا يجوز أن يلزمه في الخارج لازم مانع من ذلك .

اجاب عن السؤال الاول بأن تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله ود إماما هو برى من الشواذب الثلاثة الى آخره فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يبين فيما تقدم برهان فهو في حيز المنع على انه لا دود لهذا المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه .

ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تميز

غير مناسب ، وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضى امتناع تعقلها في نفوسها .

ثم قال : وإن سلمناه . فلم قلتم : إن ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره . فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ، وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشئ، والعلم بغيره لا يجتمعان .

والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجرى مجراهما من الأمور العامة ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعري عن تصديق ما ، والحكم بشئ، على شئ يقتضى مقارنتهما في الذهن فإذن لا شئ يصح أن يعقل وحده إلا ويصح أن يعقل مع غيره .

ثم قال : وإن سلمناه فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل كل الأشياء .
والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقلية لكل ما يفرض مجرداً و يكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد . وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل

ذلك الشئ، عند العقل وهذا التميز هو الذى يسميه صورة . فلو لم يكن مساوية للشئ، فى المبهة لم يكن المدرك ذلك الشئ، بل أمراً آخر . والعلم بهذا ضرورى .

و اجاب عن السؤال الخامس بأن الاستدلال بمطلق المقارنة . فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنته لمعقول آخر استدلل عليه ، وجهين : احدهما انه قد تعقل مع الغير وهو مقارنته الحالين ، والثانى مقارنته العاقل وهى مقارنته الحال للمحل فاستدل بصحة احدى النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف فى تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجوداً فى الخارج فلاشك انه يكون قائماً بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنته احد الحالين الاخر ولا مقارنته الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنته الحال للمحل وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلاً وهو المطلوب .

ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلى بما يستدل عليه بل هو دلائل من عند نفسه واعتراض على ما اخترعه . على انه لو بين صحة مقارنته المجرد للمعقول بالوجه الثانى وهو معقولة المجرد التى هى مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال راساً لان صحة هذه المقارنة لو توقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشئ، عن وجوده وهو محال . وهذه الملازمة لا غبار عليها .

وعندى أن السؤال الخامس أيضاً لا يرد على ما قرره الامام لانه إما التزم صحة النوع الثالث من

مجرد دَفْشَى، لم يدَّعه الشيخ هيهنا، وليس في تقرير كلامه إليه حاجة .
ثم قال : وإن سلمناه . فلم قلتم : إن صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز
أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس .

قوله : لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرّد في النفس لزم تأخر صحة
الشيء عن وجوده . مغالطة . فإن المقارنة جنس تحت ثلاثة أنواع : مقارنة الحال للمحلّ ،
ومقارنة المحلّ للمحلّ ، ومقارنة أحد الحالين للآخر . ولا يلزم من صحة الحكم بنوع
واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه . فإنّ العرض يصحّ أن يقارن غيره
مقارنة الحال للمحلّ من غير عكس ، وكذلك الصورة . وباقي الجواهر بالعكس . و
إذا ثبت ذلك [كان] توقف صحة مقارنة المجرّد لغيره التي هي مقارنة الحالين على
حصول المجرّد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحلّ توقف صحة وجود نوع على
وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

قال : وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر لكن لا يلزم من صحة
وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقّل المجرّد إلا به .
والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة
مطلقاً من حيث الماهية المشتركة ، وهي كافية في تقرير الحجة .

صحة أحد النوعين الأولين بل ألزم صحة التعقّل من صحة مقارنة المجرّد في الخارج المعقول فإنه قال :
لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي أمكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معاً فإذا
وجد المجرّد في الخارج أمكن مقارنته للمعقول ولا شك أن مقارنة المجرّد الموجود في الخارج للمعقول
ليست إلا في التعقّل فقد أمكن عقله . فذلك منع على مقدمة لم يوردها الممثل . نعم هذا الكلام لا يكاد
يشم لأنه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز أن لا يتوقف
عليه ولا ينفك عنه . وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين أو مقارنة الحال للمحلّ إذا لم يتوقف
على الوجود العقلي يستحيل نبوتها والمجرّد موجود في الخارج ضرورة استحالة حاول المجرّد
في الخارج .

وأما السؤال السادس فهو أيضاً غير وارد على الترتيب الذي ذكره لأنه قد سلم أن صحة
المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وإنها ثابتة في الوجودين فعند دخول المجرّد في الخارج
يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل إلا أنه كان وارداً على ما ذكره الشيخ تعرض
لجوابه .

وحاصله : أن إمكان مقارنة المعقول للمجرّد بالنظر إلى مهيته إذا وجد في الخارج أمكنت المقارنة

ثم قال : ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يازم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فإن الإنسان الذهني يحتاج إلى موضع بخلاف الخارجي ، والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني .
والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو ماهية الإنسان غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية . كما مر بيانه . فإن الأول هو تعقل الإنسان ، والثاني هو الصورة المتعقلة للإنسان وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول . والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول وجب أن يطابق الخارج إلا لارتفاع الوثوق عن أحكام العقل ، وإذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب أن يطابق الخارج . لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده . و ههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجردة لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهية هـ .

ثم قال : وإن سلمنا الصحة في الخارج . فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع

لامحالة . وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال : فمن شأن مهيته . ولنعلم ما ذكره الشيخ ونورد ما ينوجه من هذه السؤالات عليه تلخيصاً للكلام وتحقيقاً للمرام .

فنقول : كل معقول يمكن أن يقارن معقولا آخر بالوجهين فإذا وجد في الخارج قائماً بذاته مجرداً عن المادة أمكن أن يقارنه المعقول فيمكن أن يكون عقلاً .

فللسائل أن يقول : ما المراد بإمكان مقارنة المعقول للمعقول ؟ إن أردتم إمكان مقارنة الحال للحال أو إمكان مقارنة الحال للمحل فسلم أن المعقول يمكن أن يفارق معقولا آخر في هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر . وإن أردتم مقارنة المحل للمحل فهو ممنوع . والوجهان لا يدلان إلا على إمكان المقارنة بالمعنيين الأولين وذلك لا يستلزم إمكان المقارنة بالمعنى الثالث . ولئن سلمنا فلانسلم إمكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل . سلمناه لكن لم لا يجوز أن لا يتحقق المقارنة الخارجية أصلاً لتعقُّق المانع .

فأجاب عن السؤال الأول بأن الاستدلال بمطلق المقارنة .

وعن الثاني بأن إمكان المقارنة من حيث المهية .

وعن الثالث بما يجيء .

وأما السؤالات الأخر فالظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه .

وأما توجيه الإمام فمخالف لمتن الكتاب . م

من وجود الحكم كما أنّ الحيوانية التي في الإنسان يصحّ عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس إلاّ أنّ فصل الإنسان يمنعها عن ذلك .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ في فصل مفرد .

❖ (وهم وتنبية) ❖

❖ (ولعلّك تقول : إنّ الصورة المادية ^(١) في القوام إذا جرّدت في العقل زال عنها

المعنى المانع فما بالها لا ينسب إليها أنّها تعقل) ❖

أقول : قد تبين من قبل أنّ المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة ،

والمجرد عنها بذاته معقول بذاته ، والمقترون بها يصير بتجريد العقل إياه معقولا ، وتبين

أنّ التعقل لا يحصل إلاّ بمقارنة العاقل للمعقول . فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور

المادية التي جرّدها العقل وصارت معقولة أنّها إذا قارنت صورة أخرى معقولة فلم لا تصير

عاقلة لها مع أنّ المانع زائل والمقارنة حاصلة . وبالجملّة فهو سؤال عن العلة المنتزعة

للإشتراط المذكور في الفصل المتقدّم .

قوله

❖ (فجوابك لأنّها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة لما يحملها من المعاني المعقولة

(١) « قوله ولعلّك تقول أن الصور المادية » لا يستتراب في أن هذا السؤال في الصور الغير

المادية أظهر فأنها إذا كانت في الخارج كانت عاقلة ومهيّتها العقلية هي مهيّتها الخارجية فلم لا تكون

عاقلة . وأما الصورة المادية فإذا كانت موجودة في الخارج فالمادة ينزع عقلها فإذا وجدت في العقل

مجردة عن المادة زال المانع فلم لا تصير عاقلة . فاحتاج تقرير السؤال الى بيان مانع من التعقل

وإذواله فيكون أشكل . فأبرادها ارشاد الى التنبية للاسهل .

والجواب أن الصور العقلية سواء كانت مادية أولا . غير أصيلة في الوجود . والعاقل لا بد أن

يكون مستقلا في نفسه . ولما ذكر في الجواب أن إحدى الصورتين ليست لقبول الاخرى أولى من

الاخرى لقبول الاولى اعترض الامام بأن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما أولا فلا تمنع الامور

المتماثلة في محل واحد . وأما ثانيا فلأن منها صور الهيئات المختلفة وهي مطلقة لها وعينئذ لم يمنع

أن يكون بعضها أولى بالمعلية وبعضها بالعالية الا يرى أن الحركة لما كانت مخالفة للبطو في

الهيئة لا جرم كان معلية الحركة للبطو أولى من العكس فكذا هي هنا . هذا عبارة الامام . وهي

توهم أنه ظن أن اختلاف الشئيين في الهيئة يقتضى معلية احدهما ، وحالية الاخرى . فقال الشارح

المقدمة الصادقة أن كل حال ومحل فم مختلفان لأن كل مختلفين حال ومحل والالزم أن يكون الحركة محلا

بل أمثالها إنما يقارنها معانٍ معقولة ترسم بها الألهى بل القابل لهما جميعاً ، فليس أحدهما أولى بأن يكون مرسمهما في الآخر من الآخر به . ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور وأما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً)†

أقول : والجواب أن تلك الصور أمّا لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر ، وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر لكان كل واحد منهما قابلاً لنفسه . وهو محال . ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر . والتعقل هو حصول المعقول في العاقل . فإذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما . لأنهما حاصلان فيه . وأما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادى غير مجرد . والمادة مانعة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة . فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال ؛ لكن المعنى الذى كلامنا فيه أى الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه

للسواد ، والبطؤ محلاً للحركة بل المخالف إنما يكون حالاً إذا كان هيئة وصفة لخالفه الآخر . فكان ساءلاً يقول : فلم لا يجوز أن يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للآخرى وحينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة .

فأجاب : بأنه لا يجوز ذلك لوجهين : أحدهما أن الصورتين متساويتان في النسبة إلى المحل الذى هو الجوهر العاقل لأن كلا منهما يتميز فيه لموكن أحدهما هيئة الأخرى لكن أحدهما حالة في المحل والأخرى حالة بالذات فيه فاختلاف نسبتاهما . والثانى أن كل واحدة منهما يجوز أن ينك من الأخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون أحدهما هيئة في الأخرى

وفيه نظر : لأن اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلمة غير صادقة . واعلم أن سؤال الإمام ليس إلا منماً : وهو أننا لا نسلم أن بعض الصور ليس بأولى بالمحلية وإنما يكون كذلك لو كانت متميزة . وليس كذلك بل هى مختلفة فلم لا يجوز أن تقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما فى الحركة والبطؤ .

وكفى فى الجواب أن المختلفين إنما يكون أحدهما حالاً فى الآخر لو كانت هيئة وصفة له وذلك فى الصورتين المعقولتين محال . وأما باقى الكلام فخرج عن التوجيه .

إذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له . فكان له بالإمكان العام أن يتصور به و يعقله
فاذن الإستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول
وليس كل معقول عاقلاً .

وإعترض الفاضل الشارح بأن الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن
تكون متماثلة . لامتناع جمع الأمور المتماثلة ، ولأنها صور لأشياء يختلف بالماهيات
فاذن هي مختلفة . وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية و بعضها بالحالية .
الآ ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية أولى

والجواب : أن كون أحد الشيئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما
بالماهية . أمّا عكس هذا الحكم فغير واجب . والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف
ماهيتهم وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً ؛ بل كان البطء أيضاً محلاً لها ؛ بل إنما هي
محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به . وهيئنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين
مع تساوئهما في النسبة إلى المحل هيئة وصفة للآخر . وكيف وكل واحد منهما يوجد
لامع الآخر بحسب ماهيته ، وبحسب كونه معقولا . فاذن ليس أحدهما بالمحلية أولى
من الآخر .

ثم قال : وإن سلمناه . لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور لمحلها وللحال معها
غير مقارنتها للحال فيها لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع . وفيه اعتراف بأن
الأولين لا يقضيان كون المقارن عاقلاً ، ولا يلزم صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج
الذى هو المقتضى لكونه عاقلاً .

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ؛ بل
استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط
ثم يدّعي أن أحد الشيئين اللذين يصحّ مقارنتهما في محلّ يقومان به إن كان قائما
بنفسه كان عاقلاً للآخر وذلك لحصول الآخر فيه . فاستدل على الجزء المشترك^(١)

(١) قوله « فاستدل على الجزء المشترك » القسم الثالث له جزءان : مشترك وهو مطلق المقارنة ،
وخامس وهو إضافة المحل إلى الحال . فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الأولين ضرورة

من القسم الثالث بالقسمين الأولين ، وعلى الجزء الخاص به بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله « لكن المعنى الذى كلا منافيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه » .
واعلم أنه لم يحكم^(١) بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً ؛ بل حكم بذلك على أحد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية . وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها .

واعترض أيضاً^(٢) على قوله « كان له بالإمكان جعله متصوراً » بأنه اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة . وعند ذلك يسقط أصل الدليل .

والجواب : أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهولاني غير مجرد بل مع الغواشى الغريبة ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر بتجرد عقله بالملكة . وإنما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان

استلزام تحقق الخاص تحقق العام ، وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً في الخارج مستقلاً بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الامقارنة المحل للمحال . م

(١) قوله « واعلم أنه لم يحكم » جواب سؤال وهو أن يقال : قولكم يمتنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور والممانى الجزئية مع عدم استقلالها . أجاب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص أحدهما بالقابلية والآخر بالمقبولية ، والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعاني . والظاهر في الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة في الوجود وان كانت غير مستقلة لقوامها . بخلاف الصورة العقلية . فظهر الفرق . م

(٢) قوله « واعترض أيضاً » تقريره أن الشيخ قال : الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً . وهذا يدل على أن النصور والتعقل أمر وراء المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلاً له بالإمكان بل بالفعل ولا يجعله متصوراً بل يكون متصوراً . ويثبت يسقط أصل الدليل لتوقفه على أن التعقل نفس المقارنة .

أجاب : بأن المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشى الغريبة وتكون النفس في تلك الحالة عقلاً هولانياً كأنه ما انطبع فيها . فما خرجت من القوة الى الفعل ، ثم اذا حصل اعداداً لنفس مجردة عن الغواشى الغريبة انطبع في النفس ويصير عقلاً بالملكة فيكون النفس في الحال الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى ولها بالإمكان الخاص تجريده عن الغواشى وجعله متصوراً حتى ينطبع فيها . فهيهنا المقارنة مع الغواشى تعقل بالإمكان الخاص ، وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشى تعقل بالوجود . فذكر الشيخ الامكان العام ليعمهما . والمقارنة في قوله « اذا قارنه معنى معقول » هي المقارنة مع الغواشى ، والتصوير هو المقارنة المجردة عن الغواشى فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشى

الخاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخلية فيه . و لا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ؛ بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة .

☆ (وهم وتنبية) ☆ .

☆ (أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر^(١) وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب شخصية التي بنفصل بها عن المرسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) ☆

أقول : لمتا استدلّ بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها . توجه عليه الشك من وجهين : أحدهما أن يقال : للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير ، والثاني أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات . فإن هذين الإحتمالين

المقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة .

وفيه نظر لأن المعنى المعقول أن لم ينطبع في النفس لم يقارنه لأن المقارنة هي مقارنة الحال للمحل ، والصور غير حالة في النفس ، وإن قارنه لم يكن مع الغواشي . وكان كلام الشارح أن البديهي إذا ترقى من الاحساس إلى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما إلى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس حينئذ عقلاً هيولانياً لأنه ما انطبع في النفس بعد ، ثم لما جردته عن الغواشي الغربية المنطبعة في النفس صارت عقلاً بالملكة فالمراد من المقارنة في قول الشيخ : إذا قارنه معنى معقول . مجرد التمدق والاتصال لا بطريق الحلول ، وبالمعنى المعقول المعنى الذي يتعقل بالتجريد . وعلى هذا يتم العناية .

والإدراج من هذا أن يقال : المراد أن الجوهر المستقل بقوامه إذا قارنه معنى معقول وهو في العفل يمكن له جعله متصوراً أي كان من شأنه أنه إذا وجد في الخارج يتصوره وهذا بالحقيقة إعادة لما تقرر من قبل . م

(١) قوله « ولعلك تقول أن هذا الجوهر » يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين :

الاول : بتحقيق المقارنة في الخارج بأن يقال : هـ ان مقارنة المجرد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لا سلم تحققها في الخارج ، وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجوداً والمانع مفقوداً ، وهو ممنوع .

وهذا السؤال الاخر الذي أورده الامام وأشار الشارح الى ان جوابه يجيء من بعد . وفي هذا التوجيه نظر : اما اولاً فلان المدعى ان كالتعقل فقط لانهم ما قالوا إلا ان

يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنة الإقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها إلا عند القيام بالذات . ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة . فإن المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية ؛ بل باعتبار كونها تعقلاً لا أمر خارجي . وقد مر الفرق بينهما . والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها . ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية . لكونه بهـذا الاعتبار خارجاً عن البحث المقصود . والفاضل الشارح لم يميز بين الاعتبارين أوردهما جميعاً .

كل مجرد يصح ان يكون عاقلاً وعدم العقل لا ينافي ذلك . واما ثانياً فلان الجواب حينئذ لا يتم . لانا نختار [لانسلم خ] ان استمداد المقارنة لازم للمهية . فقولهم « محال يسقط اصل السؤال » قلنا : لانسلم بل هو باق لان الاستمداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط .

الوجه الثاني : منع امكان المقارنة في الخارج . وقيل تقريره لابد من تهديد مقدمة وهي ان الوجود في العقل غير الموجود في الخارج و الا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات ، و ايضاً الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القيام بالذات عين القيام ؛ غير . وهو محال ايضاً و اذا عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الوجود في العقل عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجوداً في عدة محال وانه محال . فاذن ثبت ان الصورة العقلية غير الخارجية ، وثبت انها مساوية لها في المهية والا لم يكن المدرك هو مافى الخارج بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية .

فان قلت : فالحقيقة الخارجية أى الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان وماله اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزئى الحقيقي كلى . هذا خلف .

فنقول : هذا بحسب تعدد الوجود . والكلية انما هي بحسب تعدد المهية .

اذا تحقق هذا التصور فنقول : سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم انه يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج . غاية ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهية النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى مهية النوعية لا يجب ان يكون ممكن بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود الكلية ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها

قوله .

❦ (فيكون جوابك) ❦ .

تقرير الجواب ^(١) أن استعداد المقارنة إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة ، وإما أن لا يكون لازماً ؛ بل إنما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .

والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يحصل مع المقارنة ، أو بعدها ، أو قبلها .

فلا يلزم من إمكان المقارنة للمهية إمكان المقارنة للمهية الموجودة في الخارج بل يجوز أن يمكن المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص المهية ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما عدم شرط وجود مانع . وفي قول الشيخ « بحسب مهية النوعية » اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والوجودية شخصان للمهية ، وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة في الخارج وتام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها . فهي بالقياس اليها منسوبة الى النوع لانوع بالحقيقة .

ثم لما جاز ان يذكر في سندها المنع كل واحد من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع ، واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع . تعرض الشارح لبيان امية الاقتصار : وذلك ان المهية اذا قامت بذاتها في الخارج ملحوقة بالواحد غريبة مشخصة وغير مشخصة بفصل بها عن المهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعاً من المقارنة ، وأما المهية في العقل وهي مجردة عن ساير اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطاً للمقارنة .

وكان ساءلاً يقول : هب أن المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها منشأة بالفواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطاً لا مكان المقارنة .

فأجاب بأن المهية لها اعتباران : احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة ، والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية . وقد سبق أن كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها ، وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة ، وبالشروط . فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع .

فان قلت : عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز أن يكون شيء منها شرطاً للمقارنة .

فنقول : امكان المقارنة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن ساير العوارض الذهنية فلا يكون شيء منها مدخل في عروض الامكان . ومجال المنع باق .

(١) قوله تقرير الجواب « أن استعداد المقارنة اما لازم في العاليين او لا حصول له الا عند الارتسام في العقل ، وحينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والادلان باطلان . فتعين أن

أما القسم الأول وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة أو بذاتها . وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً .

وأما القسم الأول من أقسام القسم الثانى وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة . فباطل . لأن الشئ يجب أن يستعد أولاً لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها الحصول . اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة . كالأستعداد للمعقولات الثوانى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الأولى .

وأما القسم الثانى منها وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة . فباطل أيضاً . لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .

يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة . فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شئ غير الماهية يفيد الاستعداد . فسقط الشك . هذا توجيه الشارح .

وفيه نظر من وجوده : أحدها : أن الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقاً وإن كانت مجردة عن اللواحق الغاوية ، ولو تم هذا لكفى فى الاستدلال . فيقال : استعداد الماهية اما لذات الماهية أو لغيرها . والثانى باطل . فتعين الاول . فيكون الاستعداد لازماً والشك ساقط .

والثانى : أن ما يلوح من كلامه أن القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها . مطلوب . وليس كذلك لان التقدير أن الاستعداد ليس الا عند الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد فى حالة الارتسام . وهو خلاف لا مطلقاً . فتوجيه الكلام أن يقال : الاستعداد اما لازم أو غير حاصل الا عند الارتسام . والثانى باطل بأقسامه فتعين الاول .

والثالث أن القسم الاول مستدرك لانه يمكن أن يقال : استعداد المقارنة اما مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والاولان باطلان والثالث هو المطلوب .

الرابع : أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة فى هذا البحث فانها مقارنة الماهية المعقولة وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصل الا عند الارتسام إلى ثلاثة أقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها أو بعدها ؛ بل يكفى أن يقال : الاستعداد اما لازم فى الوجودين أو غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشئ معه وانه محال .

ثم انه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال : وقوله « وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام فى

وأما القسم الثالث وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان في القسم الأول وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيد لها الاستعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً . ونرجع إلى المتن .

فقوله

☆ (إن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك) ☆

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى «كيف كانت» أن الماهية سواء كانت في العقل أو في الخارج

وقوله

☆ (وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل) ☆

إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة . والارتسام في العقل وإن

العقل ، إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة ، وقوله « فيكون الاستعداد بما يستفاد مع حصول الاكتساب له ، إشارة إلى القسم الأول ، والفاء في قوله « فيكون » عطف على قوله « تكتسبه » وانما كان هذا إشارة إلى القسم الأول . لأن معناه أن حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون لحصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً له حصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه إقامة للملزوم مقام اللازم ، وأما قوله قبل هذا : والارتسام في العقل وإن لم يكن بانفراده إلى قوله مقارنة للمهية المعقولة . فلا حاجة إليه . ثم إنه ما ادعى إلا أن قول الشيخ « وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل » إشارة إلى القسم الثاني وأنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة فظاهر أنه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعوتين نعم يحتاج إليها ههنا في بيان أن قوله : فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب . إشارة إلى القسم الثاني كما ذكرناه . وكان الواجب تأخيرها إلى ههنا ، وكان قوله : في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة . إشارة إلى هذا التوجيه وإلا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن أن يقال المراد أن حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما فسر به الإمام فإن اكتساب الاستعداد لما كان آيلاً إلى اكتساب المقارنة عبر به عنه ؛ لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان ، والفاء في قوله : فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب . للعطف كما وجهه في قول الشيخ ، والانصب بتوجيهه

لم يكن با نفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنّه مقارنة حال محل همامعقولان فهو أيضا مقارنة الماهية لمعقول .

وقوله

﴿ فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الإكتساب له ﴾ إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء في قوله « فيكون » يقتضى العطف على قوله « تكتسبه » والمعنى أن الماهية إن كانت إنما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الإكتساب له .

وقوله

﴿ فيكون لم يكن استعداداً للشيء حتى حصل فاستعد له ﴾ إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . والفاء في قوله « فيكون » لجواب الشرط المذكور في قوله « وإن كان إنما يكتسبه » والفاضل الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد

الواو لالفاء فان المعنى ان الماهية لو لم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الارتسام مع المقارنة يلزم محال . وحينئذ في قوله : ان قوله : لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له . إشارة الى بيان فساد هذا القسم . نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول ، وقوله : فاستعد له . يمكن أن يكون بصيغة المجهول أى يحصل النى لم يحصل استعداده ، و يمكن أن يكون بصيغة المعلوم . و حينئذ يكون هناك ضميران : فى له وظاهر أنه راجع الى الشيء ، وفى فاستعد وهو عايد الى الماهية بتاويل الشيء . أى حصل الشيء فاستعد الماهية . ولا بد أن يقول : أن قوله : أولم يكن استعداده لشيء وقد كان . عطف على قوله : فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الإكتساب . لانه إشارة الى القسم الاول على زعمه والظاهر أنه قال : فيكون لم يكن أولم يكن كما فهم الامام .

وحاصل كلامه فى توجيه الجواب : أن هذا الاستعداد اما أن يتوقف على ارتسامها فى العقل أولم يتوقف . فان لم يتوقف سواء حصل فى العقل أو فى الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ سقط الشك . وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احدا الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده ، وحدوث الشيء من غير استعداد . وهما محالان . فحمل قوله : وان كان إنما يكتسبه عند الارتسام فى العقل على توقف الاستعداد على الارتسام ، وقوله : فيكون الاستعداد إنما يكون مع حصول الإكتساب . على توقف الاستعداد على حصول المقارنة . ففسر الماهية بالبعدية ، وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة . كما بيناه ، وكلمة أو فى قوله : أو لم يكن . بمعنى التساوى والا لكان المناسب الواو الواصلة اذا محالان لازمان معا لاحدهما .

الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد إنمّا يستفاد مع حصول الإكتساب » جواباً للشرط ، وبيانا لفساد القسم الثانى من القسمين الأولين فتحير لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب ، وقدّر احتمالين ثمّ زيفهما ، وترك المتن غير مفسّر .

وقوله

« أولم يكن استعداداً لشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث »

إشارة إلى القسم الثانى من الثلاثة ، وبيان فساد . وكان في قوله « وقد كان » تامة

بمعنى حصل .

قوله

« وهذا كله محال »

تصريح لفساد القسمين المذكورين . والغرض إنتاج القسم الثالث الباقي من

الثلاثة .

ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتماليين : أحدهما أن المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة للصورة اخرى حالة في محلها . والاخر أنها مقارنة الصورة بغيرها . ثم قال : فان اريد الاول فاللازمة باطل . لانه لا يلزم من توقف صحة العالين على حلولها في المحل توقف صحة مقارنتها على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى صورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة . وان اريد الثانى فاللازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها ؛ لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام . ولا يلزم منه صحة أن يقارن غيره مقارنة المحل للمحل مع أنه هو انظاها .

وفى هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار :

أحدها : أنه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام . وذلك غير لازم لجواز أن لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له و كل ملزوم لا يحصل الا عند حصول لازمه وبحوز أن لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللزم .

وثانيها : أن المراد من المقارنة المقارنة المطلقة . وقد عرفت أن صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن أن يقال : لو اريد مطلق المقارنة أعم من أن يكون مقارنة العالين أو مقارنة الحال للمحل فغاية ما فى الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها .

ونالها : انه قدر احتمالين فى قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر . وهذا نظر الشارح .

وقوله

﴿ فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية ﴾
إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة ، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً
للماهية .

وقوله

﴿ بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الأولى ﴾
إشارة إلى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة . و هي هنا
قد تمّ الجواب .

قوله

﴿ و كذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعداداً لكل فصل له فإن
لم يكن له خروج إلى الفعل فلمانع بطول الكلام فيه . فكيف في المعنى المحقق النوعي ﴾
وهو جواب لشك آخر^(١) تقريره أن يقال : المعنى المشترك الجنسي كالحيوان

وليس بشيء . لأنه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه . والاعتراض عليه لا يوجب
ترك التفسير .

ورابعها : أنه بقى قول الشيخ : فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية . لا دخل
له في توجيهه أصلاً .

وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه . أسئلة .

الاول : أنه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل استدلاله أن مقارنة المعقول
للماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التمثل فيمكن أن
يكون عاقلة وحينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادى .

الثاني : النقص بسائر الماديات لو كانت قائمة بالذات أو بغيرها فإن الماهية المعقولة فيها يمكن
أن يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في التمثل الامكان في الخارج
فيمكن أن يكون عاقلاً .

الثالث : النقص مقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فإنها ممكنة في التمثل وهذا الامكان
أما يكون لازماً أو في حالة الارشام إلى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية
بالذات . والغلط إنما هو في المقدمة القائلة ما امكان للشئ في التمثل امكان له في الخارج .
فليتأمل . م

(١) « قوله وهو جواب لشك » لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية

مثلاً إذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعداً لمقارنة فصل آخر كالصهال ، و إذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة و إن كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها .

والجواب : أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده ، محصل لا نيته فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلاً خروج إلى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه مقوم المعنى الجنسي ، و حصلة نوعاً ، وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول ، فزال الإستعداد لوجود هذا المانع . لامع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة . فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية . و إذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحق شيء غير محتاج إليه : أى إنما يكون الأنواع باقتضاء الإستعداد لمقارنتها مادامت على طبائعها النوعية أولى من الأجناس . ولما كانت الماهية المعقولة التى نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال أولى من غيرها .

✽(تنبيه)✽

✽(إنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة و هو قائم الذات فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته)✽

الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها فى آخر .
والجواب ان الطبيعة الجنسية استعداد مقارنة ساير الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف فى الماهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد . فبالاولى أن يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية .
وفى هذا الكلام دلالة ظاهرة على أن الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والوجود فى الخارج . ٢

أقول : هذا ظاهر . وهو تذكير لما بيّنه في الفصول المتقدمة .

قوله

﴿ وكلّ ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته . وهذا وكل ما يكون من هذا القليل غير جائز عليه التغيير والتبديل ﴾

أقول : قد تبيّن فيما مضى أنّ الماهيات المعقولة إنّما تكون مجرّدة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة إلّا لما يلزم ذاتها عن ذاتها . فما كان منها مجرّداً بنفسه وبأحوال نفسه لا يتجرّد العقل إتياء كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه . لأنّ المقتضى لما من شأنه لا يكون إلّا ذاته ، ولا يكون هناك مانع ، وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لامحالة واجبا مادامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع أن يتغيّر ويتبدّل . فإنّ يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولا . وهـ ا كان مجرّداً بنفسه غير مجرّداً بأحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتمّ أفعالها بالتصرّف في المادّيات لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه . لوقوف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها . وهي هنا قد تمّ الكلام في إدراك النفس ، وبقى الكلام في تحريكها .

﴿ تكملة النمط ﴾

بذكر الحركات عن النفس .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ لعلّك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال

وحرّكات . فلتكن هذه الفصول من هذا التبيل ﴾

معناه ظاهر .

﴿ إشارة ﴾

﴿ أمّا حرّكات حفظ البدن وتوليده فهي تصرّفات في مادّة الغذاء ﴾

أقول يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية^(١) التي يفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة ، وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي تسميها الأطباء قوى طبيعية .

واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر . ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها ، وخادمة لقواها . وهي الحرارة الغريزية . فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب ، وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج . فإذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة ، وبطل استعداد الممتزج - لاتصال النفس به ففسد التركيب . فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة ، وتحيله إلى أن تشبهه بالفعل ، فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل ، وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها ، ثم لما كانت الأسطقسات متداعية إلى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبداً كما سيأتي بيانه ، وكانت العناية

(١) قوله « يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية » بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها . وحركاتها إما حركات النفس السماوية ، أو حركات النفس الأرضية ، وهي تصدر عنها إما بشعور وإرادة وهي الحركات الاختيارية ، أو بلا شعور فاما أن تكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية أوجودها في النباتات كما في الحيوانات . ومبادئها يسمى قوة طبيعية ، وإما أن لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الأرواح عند عروس الكيفيات النفسانية . وهذا القسم لم يذكره الشيخ .

والقوى عند الأطباء ثلاثة أجناس لأنها إما أن تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية ، أو لا مع الشعور وهي إما أن تختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية ، أو لا وهي القوة الطبيعية . والقوى الطبيعية أربع : غاذية ، ونامية ، ومولدة ، ومصورة . لأن فعلها إما لأجل الشخص ، أو لأجل النوع . و ما لأجل الشخص أمالها وهي الغاذية ، أو كما له وهي النامية . وما لأجل النوع إما أن يكون لتحصيل المادة وهي المولدة ، أو لتحصيل الصورة وهي المصورة . فأراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة إليها وهي ظاهرة .

واعلم أن الحرارة الغريزية وهي الحرارة السارية في سائر العروق التي بها النضج والطبخ وسائر الأفعال : في المعدة جزء منها به الهضم المعدي وبعض الفضول ، وفي الكبد جزء منها به بطبخ لطايف الكيلوس ويحصل الإخلاط ، وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى أنه يبخر

الإلهية مستبقة للطبائع النوعية دائما ، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص . أما فيما لم يتعدّر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ، ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد ، وأما فيما تعدّر ذلك لقربه من الاعتدال ، ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد ، وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة أقلّ من المقدار الواجب لشخص كامل إذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئا فشيئا إلى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص . فإذن النفوس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان كاملا ، وتكمّله مع ذلك إذا كان ناقصا ، ويستبقى النوع بتوليد مثله . وهي المسمّاة بالغذية ، والمنمية ، والموّدة للمثل . فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما يتم بتصرفات في مادة الغذاء .

الدم تبغيرا هو الروح ، ومعدة للمزاج يستعده لقبول القوى ، وكذا في سائر الأعضاء . واختلفوا فيها : فذهب جالينوس ومن تبعه إلى أنها الاسطقسية النارية التي في البدن و كانت إذا خالطت سائر الاسطقسات انادتها طبعا وقواما والنياما ، وقال ارسطو وجمهور المتأخرين : أنها حرارة سماوية افاضت على البدن مع فيضان النفس ولا ينعانها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتيع قوة محيية ويجعل الاجسام الحالة فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحياة . وهذا هو الحق : أما أولا فلأنها تمارق بالموت والاسطقسية باقية ، ولذا تسود البدن وتملأ ،

أما ثانيا : فلأن الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الاحيان وفي بعض الاوقات و ليس هذا شأن الحرارة النارية فانها يضر بالافعال عند الاشتداد . وأما ثالثا : فلأن الاجزاء الحارة والباردة إذا تصفرت و امتزجت تفاعلت واندمجت حرارتها وبرودتها بالدرجة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في سائر البدن .

وأما رابعا : فلأن هذه الحرارة يؤثر في الاغذية الفليظة حتى تميز بين أجزائها الكثيفة واللطيفة ولا شك أن الحرارة لا تكون كذلك إلا إذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء واذابت الشحم ، ولا سيما وأدنى الحرارة هي اذا ابتها كافية فهي بالضرورة

وقوله

﴿ لتحال إلى المشابهة سدّ البذل ما يتحلل ﴾

إشارة إلى غاية فعل الغاذية .

وقوله

﴿ ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء

المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق ﴾

إشارة إلى غاية فعل المنمية .

وقوله

﴿ أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدءاً لشخص آخر ﴾

إشارة إلى غاية فعل المولدة .

وقوله

﴿ وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى ﴾

إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .

نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية . ومن ثمة عرفت بأنها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن ولاجل أنها آلة للطبيعة في أفعالها ينسب إليها كدخانية البدن ويقال حرارة غريزية . ولا يقال برودة غريزية ، وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية .

إعبرفت هذا عرفت أن الشارح أشار إلى مفارقة الحرارة الغريزية الحرارة النارية لعطف البعائم على حصول الاجزاء ، ويثبتهما في قوله « فالحرارتان يقبلان » وهذه فاعلة جليدة لكن في عبارته تسلمح من وجوه :

أحدها : أن ظاهر قوله : وينبث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة . أن الحرارة الغريزية جاذبة من النفس وليس كذلك بل هي فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ، ولعل المراد أن فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعدة لجميع كمالات البدن

والثاني : أن المنبث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار ، وإطلاق الحرارة الغريزية عليها بالمجاز . والحقيقة أنها كيفية فايضة من الحار الغريزي الفاض على البدن

والذات : أن قوله : فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات . يقتضى أن الحار الناري ايضاً يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر ويحلل . م

وقوله

☆ (أولها الغذائية وتخدمها الجاذبة ^(١) للغذاء ، والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية ، والدافعة للثقل) ☆

إشارة إلى تقديم الغذائية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها ، وإلى خواصها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذى ذكره :

قوله

☆ (والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء) ☆

أقول : لما كان الإِنماء والتوليد معامحوجين إلى كثرة المادة المتعذّر تحصيلها والتصرف فيها ، وكان الإِنماء أهمّ لأنّه يتعلّق بأكمل الشخص ، وإنّما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء . فجعل الإِنماء متقدّماً على التوليد بعض التقدّم ، والغاذية تخدم هذه القوى في تحصيل المادة .

قوله

☆ (فإنّ الإِنماء غير الإِسمان) ☆

أقول : النموّ والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الإِزدياد الطبعيّ للبدن بانضياف مادة الغذاء إليه ، ويفترقان بأشياء : منها التناسب في الأقطار ، ومنها طلب ما يقصدها الطبع ، ومنها الاختصاص بوقت معيّن . فالنموّ يختصّ بجميعةها ، والسمن يخالفه أحياناً فيها ويوافقه أحياناً ، والذبول يقابله النمو ، والهزال يقابله السمن .

(١) قوله « وتخدمها الجاذبة » القوة الطبيعية إما أن يكون فعلها لا لفعل قوة أخرى وهى المخدمومة ، أو لفعل قوة أخرى وهى الخادمة . فالغاذية مخدمومة لأن فعلها إيراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة أخرى لكنها باعتبار إيراد الزايد على بدل المتحلل خادمة للنامية . والجاذبة واخواتها خادمة صرفاً إذ ليس لها فعل إلا للغاذية . والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار فى الزيادة أى بزيادة الجسم فى الاقطار الثلاثة وهى الطول والعرض والعمق على تناسب بقضيه طبيعة الشخص ، وبأن تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفى وقت مخصوص وهو سن الموفال نمو يختص بهذه الاشياء الثلاثة ، وأما السمن فمخالفة فيها وموافقة : أما مخالفته فلان السمن لا يزيد فى الطول غالباً وإنما يزيد فى العرض والعمق وقد يكون فى غير سن النمو ، وأما موافقته فيها فكما اذا عم السمن ساير الاعضاء حتى الرأس والقدم فى سن النمو . م

قوله

﴿ والثالث القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما ﴾
 أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين مولدة ومصورة .^(١) والمولدة تنقسم إلى نوعين محصلة للبدن ، ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء وهى التى تسمى مغيرة أولى بالقياس إلى التى تغير الغذاء خدمة للغذية ، والغذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر .

قوله

﴿ لكن النامية تقف أولاً ﴾

أقول : الغاذية فى أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحمل لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثم يعجز عن

(١) قوله « هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة » أى قوة فى الانثيين تحصل المنى وتمد الدم لاكتساب الصورة المنوية ليستعد لفيضان قوة اخرى ينتقل مع المنى الى الرحم وهى القوة المغيرة الاولى فتتصرف فى المنى وتفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة فيكبد بذلك وجود الاعضاء .

واعلم أنه لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدن اولاً وهو الدم ، ثم جملة بحيث تداخل جوهر العضو ويصير جزءاً له وهو الالتزاق ، ثم يشبهه به حتى فى قوامه ولونه . وهناك ثلاث قوى : المحصلة والملصمة والمشبّهة . والغاذية امام مجموع هذه القوى أو قوة تغذيها هذه الثلاث . الظاهر الاول اذ ليس فى التفلية فعل غير هذه الافعال الثلاثة ؛ لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء فى جعل المشبّهة خامدة للغاذية ، ولما كان من شأنها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما أن المولدة الثانية ايضاً سميت مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغييرها لغلق العضو وتغيير المشبّهة لتغذيته والاولى متقدمة .

وعلى عبارة الشارح - قال وهو أن « هذه القوة » اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره . ولعله جمل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع ، وخاص وهو المحصلة للمادة النوعية . فالقسم العام ، والقسم الخاص . لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء . والذي دعاه الى أنه جعل الصورة قسماً من المولدة أن الشيخ لم يذكرها من أنها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تنمة المولدة حيث تتم فعلها لانها قسم منها .

وأما قوله : والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر فيه اشارة الى ما قال فى الدرس السابق :

ذاك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاذ أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة العزيمية . فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل . وحينئذ تقف المنمية .

قوله

﴿ ثم تقوى المولدة ملأه فتقف أيضا ﴾

أقول : عند القرب من تمام النمو^(١) تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملأه أى حيناً . يقال : أقمت عنده ملأه من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه أى حيناً وبرهة . ثم إذا عجزت الغذائية عن إيراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تنصرف المولدة فيه أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضا .

قوله

﴿ وتبقى الغذائية عمالة إلى أن تعجز . فيحل الأجل ﴾

أقول : إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البديل لسرعة تحلل الأجزاء ، و انحراف المزاج عن الاعتدال ، وانطفاء الحرارة العزيمية لعدم غذائها و وجود ما يضادها .

لما كانت المادة المحركة للتوليد لا محالة أقل من الواجب بشخص كامل جمعت النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً شيئاً فيزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة في الاقطار هي القوة النامية ، والنفس المدبرة لتلك المادة هي النفس النباتية على ما ذكره في اول النمط من أن النطفة في اول الامر صورة معدنية يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غذائية ونامية . وهذا حمل للغذية والنامية الخادمتين على غذائية الولود و نامية . وقوله « بأن يفصل المنى الى جوهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية » وهو مع أنه لم يقل به أحد بعيد . وايضا يقتضى أن يكون المراد من الولادة في قوله المولدة للمثل ينبعث بعد القوة المفصلة وهي تنافى تقسيمها الى محصلة ومفصلة . وكلام الاطباء أن الخادمتين غذائية والوالدين وناميتان : اما خدمة الغذائية فلان المنى من فضلة غذاء ، واما خدمة النامية فانها تعظم و توسع مجار بها حتى يصير إلى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى ولا يجذب الشهوة الا بعد عظم الاعضاء . م

(١) قوله « فتقف أيضا عند القرب من تمام النمو » ليس بمستقيم لان النمو غاية الى الثلاثين ، والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضاً . والحق أن وقوفها حين لا يفضل من المادة التي يحصلها الغذائية شيء . يتصرف فيه الولادة كما ذكره الشيخ . م

❖ (إشارة) ❖

❖ (وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية) ❖

أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها . والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ، وتساوى نسبتها إليه بحسب إرادة ترجيح أحدهما وإنما قال : هذه الحركات أشد نفسانية . لأنها [في النفس الأرضية] تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس (١) .

و اعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة (٢) مترتبة أبعدها عن الحركات هو القوة المدركة : و هي الخيال أو الوهم في الحيوان ، و العقل العملي بتوسطهما في الإنسان . وتليها قوة الشوق فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، و تنشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملازمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق . وتسمى شهوة . وإلى شوق نحو دفع و غلبة إنما تنبعث عن إدراك منفاة في الشيء المكروه أو الضار . وتسمى غضبا . ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة . وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في المدركة هو هذه القوة . ويليهما الإجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك . وهو المسمى بالإرادة والكراهة . ويدل على مغايرته

(١) قوله «لأنها تصدر عما تصدر منه الأفعال النباتية من غير عكس» ليس بسديد وإنما الصحيح الظاهر هو العكس . ويمكن أن يقال : الأفعال النباتية فاعل لتصدر المذكور أولا ، وفاعل تصدر الثانية ضمير الأفعال الاختيارية أي لأن القصة أو الأفعال الاختيارية تصدر الأفعال النباتية مما تصدر عنه الأفعال الاختيارية من غير عكس ؛ لكنه خلاف المطلوب . م

(٢) قوله «واعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة» لأنه لا بد من الحركة الاختيارية أن يتصور الشيء نافعا يحصل أو ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصوير شوق إلى تحصيل ذلك الشيء أو دفعه ، و يحدث من ذلك الشيء عزم إلى الفعل فيتحرك الأعضاء إليه والشوق ليس من القوى المدركة لأن فعلها ليس الإدراك . وربما ينفك الإدراك عن الشوق كما يدرك أن له في طعام نفعاً إلا أنه لا يشتاق إليه بسبب املائه من الغذاء والعزم إنما يحصل بعد الشوق فيكون مغايراً له ، وأيضاً بما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منعه حياء أو أمر آخر ، وكذلك ربما ينفك العزم

للمشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتميه ، و كارهها لتناول ما يشتميه ، و عند وجود هذا الإجماع يرجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما . وتليهما القوة المنبثقة في مبادئ العضل المحركة للأعضاء . ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه ، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم . وهى المادى القريبة للحركات . وفعلها تشنج العضل وإرسالها ، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله

﴿ ولها مبدء عازم مجمع ﴾

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله

﴿ مدعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل ﴾

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

وقوله

﴿ تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للمضرورى

أز النافع الحيوانيين ﴾

إشارة إلى أن قوة الشوق متوسطة بين القوى المدركة والإجماع .

عن التحريك كما إذا كان ممنوعاً من الحركة مع أن له شوقاً وعزماً على تحصيل مطلوبه . فلما كان كل فعل إرادى سبقه هذه الأعمال الأربعة ويبين أنها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض . جزم اثبت له قوى أربعة هى مبادئها . فالصور للنفس بحسب العقل العملى . والشوق إن كان إلى جلب نفع فهو بحسب القوة الشهوانية ، وإن كان إلى دفع ضرره فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة . والتحريك بحسب قوة ميثونة فى العضل . فإذا توهم نفع شئ ، أضره أطاعته القوة الشهوة فحدث الشوق إليه ، ثم إذا تم الشوق أطاعتها القوة العازمة فيتنهض القوى المحركة المنبثقة فى مبادئ البدل المتصل بالأعضاء وهى الأعصاب وتحرك الأعضاء المخصوصة بذلك قبضاً وبسطاً وتشنجاً واسترخاء . كما يحرك الأصابع عند العزم على الكتابة ، وكما إذا أردنا بيان مسألة معاومة فيطيم القوة الشوقية ، ثم العازمة ، ثم القوة المحركة مضل اللسان . فيمبرعن معانيها - م

قوله

﴿ فيطبع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة للملك الآمرة ﴾^١
 إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة ، وقوله « فيطبع ذلك » إشارة إلى أن هذه
 القوى إنما تطبع الإجماع . وتلك الآمرة إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى .
 فإن المحركة بلحقيقة هي هذه ، والباقية آمرة . ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن
 القوى المدركة ، كون القوى مطبوعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر إسناد
 الإجماع إلى الشوق .

﴿ إشارة ﴾^٢

﴿ الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ^(١) فإن حركاته من الحركات النفسانية
 دون الطبيعية ؛ وإلا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع ، ويكون
 طالبا بحركته وضعاً ما بالطبع في موضعه . وهو تارك له ، وهارب منه بالطبع . ومن
 المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع ، أو المهروب عنه بالطبع مقصوداً
 بالطبع ؛ بل قد يكون ذلك الإرادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات . فقد بان
 أن حركته نفسانية إرادية ﴾^٢

أقول : يريد أن يبين كون الحركات المستديرة العلكية صادرة عن نفس ملكية

(١) قوله « الجسم الذي في طباعه ميل مستدير » ربما توجه هذا الدليل بأن كل وضع أوحد
 توجه إليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع أو الحد هو من لتوجه إليه . فلو
 كانت الحركة المستديرة طبيعة يلزم أن يميل الفلك بالطبع فيكون المهروب عنه باطبع بعينه مطاوباً
 بالطبع في حالة واحدة . وإنه محال .

وهذا توجه غير وجهه . لأن ترك وضع أوحد ليس توجهها إلى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل
 غايته إلى وضع مثله . فالمتروك ليس هو المطلوب .

فلاولى أن يقال في توجيهه : الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعاً ثم يتركه ، وطلب وضع و
 تركه لا يتصور من غير إرادة فإن طلب الشيء وتركه لا يكون إلا باختلاف الأعراض وهو لا يتم
 إلا بشور وإرادة ، وأما الطبع من غير إرادة فيمتنع أن يكون شيء واحد مطلوبه ومتروكه ولو
 كان في وقتين . فقله « أو المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع » أي الذي يهرب عنه هو الذي
 كان مقصوداً بالطبع . وإن ذكر هذا تنبيهاً على أنه يمكن أن يخبر عنه ببارتين - م

لأن طبيعة . والنفوس الملكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلعة بإرادة ، والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة . فالفارق بينهما هو وجود لا إرادة وعدمها . وعادم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه . وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف . ولما كانت المستندرة طالبة لحدود وأوضاع يتركها ، وماربة عن حدود وأوضاع يطلبها . لم يمكن أن تكون طبيعية . فإن هي نفسانية وإما لم يحتمل أن تكون قسرية لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لأعن شيء خارج عن ذات المتحرك . وألفاظ الكتاب ظاهرة .

☆ (مقدمة) ☆

☆ (المعنى الحسى إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ، والمعنى العقلى إلى مثله تتجه الإرادة العقلية . وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبراً لواحد شخص كقولك ولد آدم ، أو غير معتبر كقولك الإنسان) ☆
أقول : هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية . ويشتمل على حكيمين :
أحدهما : أن الإرادة التي يطلب معنى حسيماً كلقاء زيد مثلاً هذه الملقية مثلاً إرادة حسية : أى متعلقة بجزئى محسوس ، والإرادة التي تطلب معنى عقلياً كلقاء الحبيب مطلقاً مثلاً إرادة عقلية : أى متعلقة بشيء معقول . فالإرادة أمّا حسية ، و أمّا عقلية .

والثانى : أن المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبراً بواحد شخص كولد آدم ، أو لم يكن كالأنسان فهو معنى عقلى . ولا يضرك في كونه عقلياً تقييده بالشخص . وإنما قيده بقوله « غيره محصور » لأن المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعنين . والحكماء ظاهران .

☆ (إشارة) ☆

☆ (حركة لجسم الأول بالإرادة ليست النفس الحركة فإنها ليست من الكالات الحسية ولا العقلية وإنما تطلب غيرها) ☆

أقول : يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية . وإنما خص الجسم الأول بالذكر . لأنه في النمط الثاني أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الأفلاك .

فنعول : إن الحركة لا يمكن أن تقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة أو إرادة أو غير ذلك . لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه ، وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار . فالمحرك القار إنما يقتضيها بالذات ؛ بل لشيء آخر يتحصل بها . فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها . وقولهم في تعريف الحركة . إنها كمال مبدء أول لما بالقوة . لا يناقض ما ذكرناه لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول هو تأديها إلى كمال ثان فهو أيضاً دال على كونها غير مطلوبة لذاتها . ولما تقرّر هذا .

فنعول : قد ذكرنا أن الإرادة إما حسية ، وإما عقلية ، والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ، ولا بحسب العقل . فإذن حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة .

قوله

❖ (وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعيّن موجود ؛ بل فرضي ، ولا بمعيّن فرضي تقف عنده ؛ بل معيّن كلي . فتلك إرادة عقلية) ❖

أقول : غاية الحركة إما أين معيّن ، أو كيف أو كم كذلك . والإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله . ولما كانت أصناف الحركات ممتنعة على الجسم الأول إلا الوضعية . على ما ذكرنا في النمط الثاني . فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعيّن الذي يطلبه بالحركة . والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالبا . فإذن الوضع المعيّن الذي تطلبه تلك الإرادة ليس بمعيّن موجود بل معيّن مفروض تفرضه الإرادة ، ويتجه إليه بالحركة . والتعيين لا ينافي الكلية^(١)

(١) قوله « والتعيين لا ينافي الكلية » جواب سؤال وهو أن المطلوب لما كان معيّنًا كيف ينقسم

لأن كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى . فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئياً ؛ بل هو إما جزئى ، وإما كلى . وأما الجزئى فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده ، ولكن حركة الجسم الأول التي هي علّة لوجود الزمان يمتنع أن تقف . فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض كلى . وتقييده بالجسم الجزئى الواحد لا يضر كليته . كما مرّ في المقدمة . وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلى عقلية . على ما مرّ أيضاً في المقدمة . فإذن إرادة الجسم التى هي مبدء حركته الوضعية عقلية .

قوله

﴿ وتحت هذا سر ﴾

أقول : الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته ، وأن الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك . والشيخ قد استدلل بما ذكره على أن المباشر للحركة ذو إرادة عقلية . وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التى من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك . فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية من شأنها أن تعقل ، و تباشر التحريك لتكون ذات إرادة عقلية ، وإصدار عنها الحركة المستديرة ؛ لكن لما كان القول بذلك مخالفاً للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى ذلك بقوله « وتحت هذا سر » .

والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع ، وذكر في جميعها أن هيئتها سرّاً ؛ لكنه لم يفصل القول فيه إلا في الموضع

الى جزئى وكلى . والعق أنه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعين ، وبكفى أن يقال : ثبت أن حركة الفلك ارادية فالقصور منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى أو كلى فالاول باطل فتعين الثانى والقصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله والقوة الجسمانية ليست من شأنها التعقل فيكون الفلك نفس مجردة وهو المطلوب .

الرابع . والأوّل في هذا الموضع . والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال : وإنّما نفس السماء فهو صاحب إرادة جزئية ، أو صاحب إرادة كلية يتعلّق بها لينال ضرباً من الإستكمال إن كان . وفيه سرّ . الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبّه النفس بالعقل فقال : وأنت إذا طلبت الحقّ بالمجاهدة فربما لاح لك سرّ واضح حقّ . والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فإنّه قال هناك : ثمّ إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية أنّ لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا . ففي هذا الموضع صرّح بحقيقة ذلك السرّ .

هـ (تنبيه)

هـ (الرأي الكلّي لا ينبعث منه شيء ^(١) مخصوص جزئى فإنّه لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر إلّا بسبب مخصّص لا محالة يتقرن به ليس هو وحده) هـ أقول : يريد أن يبيّن أن نفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضاً ذات إرادة جزئية .

(١) قوله « الرأي الكلّي لا ينبعث منه شيء » لما ثبت أن للفلك ارادة عقلية ولا شك أن المراد الكلّي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصّص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من اداة اخرى جزئية . وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلّي كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما أنه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلّي شعور جزئى . فقوله « الرأي الكلّي لا ينبعث عنه شيء ، مخصوص » دعوى كلية و المراد بالرأى الكلّي الارادة الكلية أو الشعور الكلّي و باقى كلامه الى قوله « فإنه لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر » هو البرهان عليها ، وقوله « الا بسبب مخصّص » اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلّي فان الكلّي اذا تخصّص بمخصّص يصير جزئياً فانه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بذله .

وفيه نظر لان المراد الكلّي بذل الدرهم مطلقاً وهو الشعور به شعوراً كلياً . وبذل هذا الدرهم وان كان مشعوراً به مراداً الا أنه ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن أن يعنى على انحاء ، والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد الشخصية .

وتعريض الاشكال : أن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً كما اذا اراد اللحم أو الخبز و هو

والفاضل الشارح جعل مبدء الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدء الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة . وذلك شئ ، لم يذهب إليه ذاهب قبله . فإنَّ الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذاتين أعني ذاتين متباينين هو آلة لهما معا ؛ بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا . وأبداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر .

ولنرجع إلى المتن فقله « الرأي الكلي لا ينبعث منه شئ ، مخصوص جزئى » حكم كلى ، وباقى كلامه هو البرهان عليه . وقوله « إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به » إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات . فإنَّ الحكم بأنَّ هذا الدرهم ينبغي أن يبذل مثلاً لا ينبعث عن الحكم بأنَّ الدرهم ينبغي أن يبذل إلا مع الشعور بهذا الدرهم .

قوله

٥) (والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء إنما يريد به ويتخيل له غذاء جزئى . فينبعث منه إرادة حيوانية جزئية . وهناك يطلب الغذاء بحر كته . وإنما يتخيل له على الجهة الجزئية . وإن كان لو حصل له آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه . فليس

إرادة كلية . ويتناول أى غذاء يجد . فهو صدور فعل جزئى بحسب ذلك الإرادة الكلية .

والجواب : أننا لا نسلم أن صدور هذا الفعل مجرد تلك الإرادة الكلية بل تخيل مع ذلك غذاء جزئياً فينبعث منه إرادة جزئية طالبة لذلك الغذاء . أما قوله « فإن وجد غذاء آخر » فقد تم الجواب دونه لكن يمكن أن يكون جواباً لسؤال وهو أنه تخيل غذاء جزئى لا يقدر فى الاكتفاء بالإرادة الكلية فإنه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله فربما يتناوله .

وأجاب بأنه إنما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذى تخيله فيقوم مقامه فيتعلق إرادة أخرى جزئية به .

واقول : إذا راجعنا أنفسنا فلا نشك فى أننا إذا اشتبهنا غذاء نأكل فكثيراً ما لا نخيل غذاء جزئياً ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئى لا يكفى فى جزئية الفعل فإن الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى وهو لا يصير جزئياً بتخيل الغذاء الجزئى . ٢

ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متمثلاً عنده) ✽

أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره وهو أن يقال : الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً لاتناول غذاء بعينه وذلك لأنه حينئذ يتناول أيّ غذاء وجده. فأرادته تلك كلية . لأنها نحو مراد كلّي ، ثم إنه إذا حضر غذاء ما جزئياً تناوله وذلك يدلّ على صدور الفعل الجزئى عن الإرادة الكلية . فأزال هذا الشك بأن قال : المبدء الأول لهذا العقل هو تخيّل الغذاء . والحيوان إنما يتخيّل غذاءً جزئياً يتذكّره كما أحسّ به . لأنه لا يعقل الكمّيات مجرّدة ، ثم إنه ينبعث من ذلك التخيّل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه ، ويتحرّك في الطلب فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص . قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو . وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته وذلك لا يدلّ على أنه كان الغذاء الكلّى متمثلاً عنده .

قوله

✽ (وكذلك في قطع المسافة^(١) يتخيّل له حدود جزئية إياها يقيد ، وربما كان متجدّد الوجود نحواً ما تجدّد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيّل كما لا يمنع في الحركة) ✽

أقول : لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه . وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية ، وبين كيفية ذلك . فذكر أن المسافة تشتمل لأحالة على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزّء

(١) قوله «وكذلك في قطع المسافة» هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيّل من العلم الكلّى ، والإرادة الجزئية عن الإرادة الكلية . وكأنه هو المراد بقوله «وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية» والا فليس ذلك من الاستدلال فى شيء . والمثال أنه إذا أراد أحد سقراً فلا شك أن ذلك إنما يكون بعد تصور الحركة فى مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد أول من المسافة ثم إرادة قطعه . فإذا قطعها تخيل حداً آخر فأراد قطعه ، وهكذا يتصل التخيلات والإرادات الجزئية بحسب اتصال المسافة . وربما يمثل ذلك بصاحب الشمع الذى لا يضىء إلا بمسافة خطوة فإذا قطعها أضاء مسافة خطوة أخرى وهلم جرأ . فالشمع بمنزلة التصور الكلّى وإضافة مسافة الخطوات بمنزلة تصورات جزئية . والسؤال المذكور وارد على هذا أيضاً فإن تخيل حد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه . م

المسافة بها إلى أجزائها الجزئية . فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود بعداً واحداً ، وينبعث عن كل تخيل إرادة جزئية لقصد ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد . فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء . ثم الحال لا يخلو إما أن ينقطع التخيّل فتقطع الإرادة والحركة فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع بل تتصل التخييلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة و تتصل الإرادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة . وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها و لا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخييلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها و لا يقتضى كونها كلية .

قوله

*) ولمثل هذا ما يتخصص الإرادة بشئ جزئى حتى يكون . والإرادة الكلية مقابلها مراد كلى ولا يجب له تخصص جزئى *)

أقول : لمّا فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية مبادئ ، للمحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية ، وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشئ جزئى كما ذكره . فإن الإرادة الكلية من حيث هى كلية تقتضى مراداً كلياً ، ولا يوجب تخصصاً جزئياً فلا حاجة إلى انضياف أمر جزئى إليه .

قوله

*) ونحن أيضاً فرما قضينا قضاء كلياً من مقدّمات كلية فيما يجب أن يعقل ، ثم اتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منها شوق وإرادة متعينتان ضرباً من التعيين الوهمى فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير هي مراداً لأجل المراد الأول *)
أقول : وهذا استشهاد^(١) بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيده

(١) قوله « وهذا استشهاد » فانا اذا اردنا اصدار فعل فنحن نعقله أولاً حتى نريده و نتخيله ثم نوقمه . وهذه السلسلة فى الانفعال بالعكس فان الشئ يوجـ ثم يتخيل ثم يعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كلياً و اردنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلى شعور جزئى لبعض افرادة وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية أو الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة

لما ذكره . فإننا نتصور رأياً كلياً مثلاً كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية : هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم . ثم أتبعناها قضاء جزئياً . هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله . فنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق . فصار متعينان إلى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق . فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عنا .

و اعترض الفاضل الشارح فقال : إدراك الشيء الجزئى يقتضى نسبة بينه وبين المدرك ؛ والنسبة لا تتحقق إلا بعد حصول المنتسمين . فإدراك الشيء الجزئى يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله إياه . ولو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه من حيث هو جزئى لزم الدور .

والجواب أن إدراك الجزئى قبل وجوده ^(١) يتوقف على حصوله في الخيال لأعلى حصوله في الخارج ؛ وحصوله في الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه له . فإنه كما يكون حصوله الجزئى في الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه له . فإنه كما يكون حصوله الجزئى في الخارج مبدءاً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدءاً لحصوله في الخارج . ولا يلزم الدور .

ثم قال : و أيضاً نعلم قطعاً أننا متى حاولنا فعل حركة فإننا لانحاول إلا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلانى في الوقت الفلانى . وذلك

ثم ينتهز القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما فى بذل هذا الدرهم على ما ذكر .

وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئى بل كلى اذيف الى جزئى وذلك لا يخرج من الكلية . م

(١) قوله «والجواب أن إدراك الجزئى قبل وجوده» إدراك الجزئى قبل وجوده وهو حصوله عنه النفس بسبب حصوله فى الخيال يتوقف على حصوله فى الخيال وحصوله فى الخارج يتوقف على إدراكه م

لا ينافي الكليّة . ولا نحاول الحركة المعيّنة من حيث هي معيّنة . فإنّها غير حاصلة . فكيف نقصدها . وهذا الإستقراء يوجب القطع بأنّ المؤثر في الفعل الجزئيّ هو انقصد الكلّي ؛ وأنّه إنّما يتخصّص ذلك الجزئيّ بسبب تخصّص المحلّ والوقت .

والجواب أنّ تعيّن المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصيّة الحركة كما اعترف به ^(١) وبالجملّة ففوله : نحاول حركة جسم معيّن من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني . يشتمل على تناقض ، وأيضاً قوله : إنّنا نقصد الحركة الكليّة في موضع ووقت معيّنين . يناقض قوله : الحركة تتخصّص بتخصّص المحلّ والوقت . ثمّ أورد المعارضة ^(٢) بأنّ الإرادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة فلا بدّ

(١) قوله « والجواب ان تعيّن المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصيته الحركة كما اعترف به » ليس كذلك لان متحركاً واحداً يمكن أن يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية ؛ وكيف لا يكون كذلك والحركة كلية وتقييد الكلّي بالجزئي لا يفيد الجزئية .

(٢) قوله « ثم أورد المعارضة ، هذا الكلام يوهّم بأن الاعتراضين المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة وليس كذلك . فانه لما استدل على أن الفعل الجزئي لا بدّ في حصوله من ادراك جزئي وإرادة جزئية بأن المدرك المراد الكلّي بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحل أن يوجد بعض الجزئيات ولا يكون الا ببعض . اورد على سبيل المعارضة أن الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وإرادة جزئية : اما أولاً فلان الادراك الجزئي نسبته الى آخره . و اما ثانياً فلانا اذا حاولنا حركة فلاننا نحاول الا حركة من حيث هي . واما ثالثاً فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة وهلم جراً .

والعجب من الامام أنه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال : ثم ان وقعت المساعدة على أن الفعل الجزئي لا بدّ في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية فانها امور حادثة . وهذا تسليم للمدهى ومعارضة للدليل ، والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليم الدليل خارجاً عن قانون المقول . وهذه المعارضة سؤال لا يختص بالارادة الجزئية بل بطرد في جميع العوائد .

وجوابه أن التسلسل على سبيل التسابق . والسابق انما يستحل أن يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة أما اذا كانت معدة فلا .

والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية .

وحاصل جوابه أن كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جراً حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم . وإرادة

لها من علل حادثة جزئية . والكلام فيها كالكلام في الأول فيتسلسل . ثم التسلسل إن كان دفعة فهو محال ؛ وإن كان السابق علّة للأحق كان أيضا محالا . لأن السابق ينعقد حال حصول اللاحق ؛ والمعدوم لا يكون علم للموجود .

والجواب : أن الإرادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضا سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية حتى تتصل الإرادات في النفس والحركات في الجسم . ولا يتسلسل دفعة لأن الإرادة لكون الجسم في حد ما من المسافة مالم توجد لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحد الذي يريده لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله . فإذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الإرادة لا يمر يرجع إلى الجسم الذي هو القابل لا إلى الإرادة التي هي الفاعلة . ومع وصوله إلى الحد الذي يريده تفنى تلك الإرادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول إلى حد سببا لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول ، ووجود كل إرادة سببا لوصول يتأخر عنها فتستمر الحركات الإرادات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد . والسابق لا يكون بانفراده علّة للأحق بل هو شرط ما تتم العلّة بانضافه إليها . وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال : وإذا جاز أن يكون السابق علّة للأحق فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علّة للآخرة . وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذا النفس .

والجواب : أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس ، بل استدلل باستدارة الحركة على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس . ولذلك قال في الحركة المستقيمة

الحركة لا تتجامع الحركة لاستحالة اتحاد الوجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون بانفراده علّة للأحق بل هو شرط معد يتم به العلّة .

وهذا القدر كاف في الجواب إلا أنه أراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في

الكلام . وأنت خير بما فيه . ٢

الطبيعية : تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علّة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفساً .

ثم قال : ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز ^(١) أن يكون سبب التخصيص هو القابل . ويانه أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية إلا أن جرم الفلك في كل وقت لمّا لم يقبل إلا حركة خاصّة ، وامتنع الرجوع . والسكور عليه تخصّصت الحركة بسببه واستمرّت . أليس يصدر برعمهم من العقل الفعّال مع أن نسبته إلى الكلّ سواء شيء خاصّ لتخصّص قابله .

والجواب ما مرّ . وهو أن العلّة القارّة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأمّا العقل ^(٢) الفعّال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حدوث استعداد في القابل ، ولا يكفي فيه وجود القابل وحده .

ثم قال : ولئن سلمنا ذلك لكنّه لا يستقيم على أصولهم . لأنهم يقولون : غرض النفس من التحريك هو التشبيه بالعقل ، والنفس المحرّكة لا تدرك العقل ، وإن أثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك .

والجواب على مذهب المشائين : أن النفس الجسمانيّة تدرك العقل إدراكاً غير مجرد بل مشوباً بالواحق الماديّة على نحو التوهّم أو التخيل ، وعلى مذهب الشيخ

(١) قوله « ثم قال ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز » اعلم أن هذه مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها أن يقال : هب أن المراد الكلي نسبته إلى الجزئيات جميعاً على السوية وأنه لا يتخصّص جزئياً فيها إلا بتخصّص لكن لا نسلم أن ذلك المتخصّص هو الإرادة الجزئية ولم لا يجوز أن يكون المتخصّص هو استعداد القابل كما أن نسبة العقل الفعّال إلى الكل على السواء وتخصّص البعض منه لاستعداد قابله . فقد خالف الإمام في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فإن المناقضة لا بد أن يكون قبل المعارضة إذا المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منعاً للدليل بعد تسليمه وذلك غير جاز .

أجاب بأن الفلك مع الإرادة الكلية علّة قارّة والعلّة القارّة يستحيل أن يقتضى بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الإرادة الجزئية لا القابل واستعداده .

ولا يخفى ضعف هذا الجواب . ولو تم كان دليلاً آخر غير الدليل السابق .

(٢) قوله « وأما العقل » فلا دخل له في الجواب .

أن النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا . وباقي اعتراضاته ينحل بما مر .

﴿مواعد وتنبيه﴾

﴿أمّا الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في الحركة الإرادية فموعد بيانه بعدما نعلم فيه . إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء أن يكون للطلاب أولى وأحسن من أن لا يكون : إمّا بالحقيقة ، وإمّا بالظن ، وإمّا بالتخييل العبثي . فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة . والسامع والنائم إنما يفعل وهو يتخيّل لذة ما ، أو تبديل حال ما ممثلة ، أو إزالة وصب ما . فإن النائم يتخيّل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيّل لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة ، أو في الشيء الضروري كالنفس ، أو في الشيء الذي كالضروري كمن يرى في منامه شيئاً مخيفاً جداً أو حبيباً جداً . فربما انزعج للهرب أو للطلب . واعلم أن التخيّل شيء ، والشعور بالتخيّل أنه هوذا تخيّل شيء ، وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء . وليس يجب أن ينكر وجود التخيّل لأجل فقد أحد الأمرين﴾

أقول : قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلى ، وكما أن حصول الوضع الكلى ليس أيضاً لذاته مراداً بل إنما يراد لشيء آخر . وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة ؛ لكن هذا النمط لما كان مقصوداً على إثبات النفوس وأفاعيلها ، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات كان يراد ذلك فيه أولى . فموعد بيانه هناك . وإنما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا أيضاً بالعرض . لأنه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ، ثم ذكر أن الواجب عليك ^(١) في هذا الموضع أن تعلم أن المتحرك الإرادي

(١) قوله «ثم ذكر أن الواجب عليك أن تعلم أن كل حركة ارادية لابد أن يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعوراً بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يجي في النمط السادس .

فان قيل : العايت والسامي والنائم يفعل أفعالا من غير غاية .

لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه . وهو غرض ما مشعور به على الإجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ، وليميز أيضاً بين الأفعال النفسانية والأفعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس . ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه : فإنه قد يكون حقيقياً ، وقد يكون تخيلياً . وذكر حركات إرادية خفية الغايات كحركة العايب والساهى والنام فإن منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية شعور بها يتمسكون بأمثالها ، ويدين غايات كل واحدة منها ، ثم أجاب عن شبهة لهم : وهى أن العايب والساهى والنام لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لوجب أن يتذكروها . بأن تخيل الغاية ، والشعور به ، وحفظ الشعور ثلاثة أمور يتوقف التذكر على جميعها . فوجود التذكر يدل على وجودها جميعاً ، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها . فإذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح ، وعبارة الكتاب ظاهرة . وهيهنا قد صرح بكون التذكر مركباً من حفظ وإدراك على ما أوضحنا . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .



اجاب بان فى العبت ضرباً خفياً من اللذة ، والساهى والنام تفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة او وصب .

فان قلت : النوم حالة غفلة وهونا فى التخيل .

اجاب : بأن النام بتخيل لاسيما فيما بين النوم واليقظة او فى اشيء الضرورى كالتنفس او فيما يصير ضرورياً كما اذا رأى فى منامه شيئاً فيزعج . هذا آخر الكلام فى الطبيعيات . والحمد لله تعالى على العالات وصلى الله على محمد وآله أكمل البريات . م

فهرس الفصول والمطالب

للجزء الثاني من كتاب شرح الاشارات والتنبيهات

خلطاً بينه وبين الاصل

فهرس الفصول والمطالب

- وصية الشيخ بالتحفظ والضم بما اشتمل عليه الكتاب على
 ١ من لم يوجد فيه ما اشترط في آخر الكتاب
 (النمط الاول في تجوهر الاجسام وفصوله خمس وثلاثون)
 ترجمة ثلاث عشر منها [إشارة] وهى (٦) (١١) (١٢) (١٨)
 (٢٠) (٢١) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٣٠) (٣٢) (٣٣) (٣٤)
 و ترجمة ثلاث منها [وهم وإشارة] وهى (١) (٢) (١٣)
 و ترجمة تسع منها [تنبيه] وهى (٣) (٥) (٩) (١٤) (١٥)
 (١٧) (٢٨) (٢٩) (٣١)
 و ترجمة ست منها [وهم وتنبيه] وهى (٧) (٨) (١٩)
 (٢٢) (٢٦) (٣٥)
 و ترجمة أربع منها تذييب وهى (٤) (١٠) (١٦) (٢٧)
 في أن المراد بتجوهر الأجسام تحقق حقيقتها أهى مركبة من
 ٢ أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة
 بيان أن هذا النمط مشتمل على مباحث من الفلسفة الأولى
 مما يبتنى عليها المسائل الطبيعية لكى يرفع الحوالة من أحد
 ٣ العلمين إلى الآخر
 في أن الجسم يطلق بالإشتراك على الطبيعى وهو الجوهر
 المفروض فيه الأبعاد الثلاثة ، و على التعليمى وهو الكم
 المتصل الذى له الأبعاد الثلاثة و بمعناه الثانى موضوع لعلم
 ٥ الطبيعة
 في انقسام الجسم إلى المؤلف والمفرد وأن المفرد لا يخلو من
 ٧ احتمالات أربع باعتبار فعلية الانقسام وعدمه و تناهيه وعدمه

- (١) وهمٌ وإشارة في إبطال الإحتمال الأول وهو القول بكون الأجسام متألّفاً من أجزاء لا تتجزّى متناهية
- ٩ تقرير مذهب القائلين بأجزاء لا تتجزّى وهو أن الأجزاء ليست بأجسام ، وتتألف منها الأجسام ، وأنّها لا تقبل الانقسام ، و
- ١٠ الوسط حاجب الطرفين عن التماس . و التمهيد للنقض عليهم .
- النقض على القائلين بأجزاء لا تتجزّى بأنّ الوسط الحاجب لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر . و ذلك
- ١٢ يوجب التجزّي
- الردّ على الرأى بأجزاء لا تتجزّى بإبطال احتمال أن يكون الوسط الحاجب يداخل الطرفين وإن لم يذهب إليه القائلين
- ١٣ بالأجزاء
- في أنّ القول بالمداخلة ينجبر إلى القول بنفى الترتيب والوسط و الطرف ، و عدم ازدياد الحجم و بالجملة يؤول إلى القول
- ١٦ بالتجزّي
- (٢) وهمٌ وإشارة في إبطال الإحتمال الثاني وهو القول بكون الأجسام متألّفاً من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية
- ١٩ تقرير القول بأجزاء لا تتجزّى غير متناهية وهو وجود كثرة في الجسم ، وأنّها تتألّف من الآحاد ، وأنّ الواحد من حيث هو
- ٢٠ واحد لا ينقسم
- ذكر بعض ما ألزم كل واحد من القائلين بأجزاء متناهية والقائلين بأجزاء غير متناهية الآخر : من استلزام القول بالطفرة وتفكك
- ٢١ الرحى
- الردّ على المذهب الثاني باستلزام القول به نفى المقدار والعدد
- ٢٢ إن لم يكن حجم المجموع من الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد

- بيان أن المجموع من كثرة متناه لو كان له حجم أزيد من حجم الواحد لكان نسبة حجمه إلى حجم ما آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر إلى متناه. القدر إلا أن النسبة نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه يكون كنسبة متناه إلى غير متناه
- ٢٤ (٣) تنبيه في بيان عدم انفصال الجسم وأنه في نفسه كما هو عند الحس
- ٢٨ بيان أن الجسم الغير المنفصل ليس مما لا ينفصل بوجه ؛ بل يجب ذلك بأحد أسباب الانفصال الثلاثة
- ٣٢ (٤) تذنب في إبطال الإحتمال الثالث وهو القول بكون الأجسام متألفا من أجزاء بالفعل قابل لا نقسمات متناهية . و تثبت القول الرابع وهو القول بانقسامات غير متناهية
- (٥) تنبيه في أن الجسم التعليمي بل جميع المقادير كالجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية ، وأن المتصلات الغير القارة كالقارة منها
- ٣٣ (٦) إشارة في أن الجسمية حالة في المحل ، وأن الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل ، وأن ذلك المحل هو الهيولى
- ٣٦ المقدمة الأولى لإثبات الهيولى وجود الجسم التعليمي وهو مقدار نغين متصل للجسم الطبيعي يتبدل بتبدل أشكاله و يعرض له الانفصال و الانفكاك
- المقدمة الأخرى لإثبات الهيولى وجود الصورة الجسمية وهي التى من شأنها الاتصال لذاتها
- ٤١ في أن قوة قبول الاتصال الذى هو من شأن الصورة الجسمية والانفصال الذى هو لصورة الصورة وهي الجسم التعليمي غير ذاك المقبول وغير صورته و غير الهيئة العارضة لها من الشكل
- التابع

- في أن تلك القوة ليست للصورة الجسميّة التي تعدّ عند
 ٤٤ الانفصال ويوجد مثلها عند الاتصال
 إرشاد إلى دفع ما في أوهام بعض المشكّكين في وجود
 ٤٥ الهيولي
 تنبيه إلى أن الوحدة الشخصيّة و التعدّد لا يعرضان للمادة
 ٤٦ إلا بعد تشخيصها المستفاد من الصورة
 (٧) وهمّ وتنبيه في أن الأجسام مطلقاً مركّبة من الحالّ وهو الصورة
 ٤٧ الجسميّة ومن المحلّ وهو الهيولي
 دفع النقض على وجود الهيولي في الفلك و الأجسام الصلبة
 الصغيرة ممّا لا يقبل انفكّ والتفصيل بوحدة طبيعة الصورة
 الجسميّة وقبول كلّ ذي حجم للانفصال ولو في
 ٤٨ الوهم
 في أن الصورة الجسميّة طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات
 ٥٠ دون الفصول . فهي محتاجة إلى القابل حيث كانت
 ٥٣ (٨) وهمّ وتنبيه في بيان حكم الأجسام المؤلّفة
 في أن الوهم هو الأشكال على وجود الهيولي بتألف الأجسام
 من البسائط وتألّف البسائط بالتماس . والبسيط لا يقبل الانقسام
 • فكّاً ووجود الهيولي متوقّف على الانقسام الانفكاكي
 في أن التنبيه هو إزالة الإشكال بتقريب أن كلّ قسمة من أنحاء
 القسمة الغير الفكيّة تحدث اثنيّية يكون اقتضاء طباع كلّ واحد
 من ذينك و طباع المجموع و طباع الخارج الموافق في النوع
 ٥٥ واحداً غير مختلف إمّا الامتناع أو القبول
 في أن الامتناع عن قبول الفصل والوصل لا بدّ أن يكون ملقارن
 ٥٦ خارج عن طبيعة الاستعداد لازم أوزائل

- في أن الماهية إذ ألزمها ما يمنعها عن الاتصال وجب أن يكون
 ٥٧ نوعه في شخصه
 (٩) تنبيه في تقرير ما ذكره في آخر الفصل المتقدم وهذا آخر الفصول
 ٥٨ المتعلقة بإثبات تركيب الجسم من الهولوى والصورة
 (١٠) تذنب في أن الهولوى غير متقدرة في نفسها قابلة المقادير المختلفة
 ولا يستبعد ذلك وإن امتنع هولوى الفلك إلا من مقدار معين .
 ٥٩ لجواز أن يكون ذلك للسبب المقارن
 (١١) إشارة في إثبات تنهاى الأبعاد ليتفرع عليه امتناع انفكك الصورة
 ٥٩ وما يتبعها عن الهولوى
 ٦١ في أن إثبات تنهاى الأبعاد مبنية على مقدمات أربع
 تفسير كلام الشيخ وتركيب الحجية على تنهاى الأبعاد اقتفاء
 ٦٥ بما مهدده الفاضل الشارح من المقدمات
 دفع ما يتوهم من إشكال الدور في برهان إثبات تنهاى
 ٧٠ الأبعاد
 بيان استحالة عدم تنهاى الأبعاد بوجه يستعان فيه بالحركة
 وهو ما يسمى برهان الموازاة ، وبوجه لا يستعان بها وهو ما
 ٧٣ يسمى برهان التطبيق
 (١٢) إشارة في إثبات لزوم الشكل للصورة بتوسط التنهاى ليتفرع عليه
 امتناع انفكك الصورة وما يتبعها عن الهولوى
 في أن الإمتداد الجسمانى لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته
 ٧٤ بل من حيث الوجود لوجوب التنهاى
 بيان أن لزوم الشكل للصورة إما لنفسها ، أو للحال فيها ،
 أو للمحل لها ، أو طاليس بحال فيها ولا بمحل لها . وإبطال
 ٧٥ ثانى الأقسام

- إبطال القسم الأول من أقسام لزوم الشكل المصورة وهو ما إذا
 ٧٦ كان اللزوم بنفسه مفرداً عن المادة
- إبطال القسم الرابع وهو أن يكون لسبب فاعل مبائن والامتداد
 ٨٠ مفرد عن المادة ولو احققها
- إثبات القسم الثالث وهو ما إذا كان بمشاركة من الحامل .
 ٨٢ (١٣) وهم إشارة في إيراد شك على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة
- المذكورة .
- تقرير الشك وهو أن الإمتداد له طبيعة واحدة يقتضى بها
 وحدة شكل الكل والجزء مع أن الفلك ليس له هذه الوحدة
 في الشكل مع ماله من الطبيعة فمع اختلاف الشكل ووحدة
 ٨٣ المقتضى لم لاتجوزون ذلك في الامتداد
- الجواب عن الشك بالفرق بين الصورتين بأن الفلك له مادة
 يعرض بها الكليّة و الجزئية وفاعل أوجب المقدار والشكل
 ٨٥ بخلاف الإمتداد المنفرد
- (١٤) تنبيه في بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل
 ٨٩ مستفاد من الصورة
- في أن الحامل قبل اقتران الصورة لا يمكن أن يكون له وضع
 ٩٠ ولا يمكن أن يكون ذا وضع
- بيان عدم إمكان أن يكون للحامل وضع في حد ذاته لاقتضاء
 ذلك أن يكون جسماً أو سطحاً أو خطاً أو نقطة وكلها
 ٩١ باطل
- (١٥) تنبيه في بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها
 ٩٣ بيان أن الصورة لو لحقت الهيولى فتحصل الهيولى في موضع
 أولاً تحصل . وإن تحصل ففي جميع المواضع أو بعضها . والأولان

- باطلان . و الثالث إمّا أن يكون ذلك البعض أولى به أولاً .
 و الثاني يوجب الترجيح من غير مرجح لتساوي النسب . و
 الأول إمّا قبل لحوق الصورة أو بعده وهما أيضاً محالان .
 بيان امتناع القسم الأول وهو ما إذا كانت الأولوية ببعض
 ٩٥ المواضع قبل لحوق الصورة
 بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الأولوية بعد أن
 ٩٦ تلحق الصورة
 (١٦) تذنب في بيان نتيجة ما مهّده لبيان امتناع تجرّد الهيولى عن
 ١٠٠ الصورة
 (١٧) تنبيه في إثبات الصورة النوعيّة وهى التى تختلف بها الاجسام
 . أنواعاً
 فى أن انفكاك الهيولى عن الصورة النوعيّة ممتنع وإن لم يجب
 ١٠١ مقارنتها لما يقارن من الصور
 فى أن امتناع خلوّ الجسم عن أحد أمور ثلاثة غير مقتضى
 الصورة لتشابهها فى الأجسام ، وغير مقتضى الهيولى لامتناع أن
 يكون الفاعل قابلاً . فيجب أن يكون لا مرقارن لأن المفارق
 متساوى النسبة إلى الأجسام ، وأن يكون متعلّقاً بالهيولى
 لاقتضاءها ما يملق بالأمور الإفعاليّة ، وأن يكون صوراً
 . لامتناع التحصل من دون إحدى الثلاثة
 توكيد الدليل بتقريب أن اقتضاء كل جسم استحقاق أين
 خاصّ ووضع خاصّ لا بدّ وأن يكون لصورة غير الجسميّة
 ١٠٣ العامّة المشتركة
 الاعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن اختلاف

- الصورية تضي أيضا استنادها إلى غيرها . فليستند اختلاف الأعراض إليها من غير توسط . والجواب عنه ١٠٥
- الاعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن أعراض الفلك لا تزول فلا يحتاج إلى تلك الصور . والجواب عنه ١٠٧
- الاعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن الصور محتاجة إلى الجسميّة ، و الجسميّة إن كانت معلولة لها فيلزم الدور . وإلا لم تكن مقومة للجسميّة ، وأضا القول بأن تلك الصور مصادر الأعراض . مختلفا يناقض القول بأن الكثير لا يصدر عن الواحد . والجواب عنهما ١٠٨
- (١٨) إشارة في أن الصورة الجسميّة مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخر لولاها كانت المقدار والأشكال متشابهة ١١٠
- في أن كلام الشيخ يصلح جوابا للأشكال على استناد المقدار والشكل إلى الحامل بأن العناصر موادّها غير مختلفة فيلزم استواء المقدار والشكل ، والأشكال على استناد الاختلاف في الطبقات إلى اصور بأن الاختلاص بكل صورة يجب أن يكون بصورة أخرى ١١١
- تفسير ما أشار إليه الشيخ من السرّ ١١٢
- (١٩) وهمّ وتنبيه في كيفيّة تعلق الهيولى بالصورة ١١٤
- في أن الهيولى والصورة بعد ما ثبت أنّهما متلازمان في الوجود والعدم فاما أن يكون لاحتياج الهيولى إلى الصورة من غير عكس ، أو العكس ، أو لا واحد منهما إلى الأخرى ، أو كلاهما إلى آخر والاوّل إمّا لأنّها علّة لها أو جزء علّة أو واسطة لعلّة ١١٦
- والحقّ عند الشيخ الاحتمال الخامس
- في أن التلازم بين الشئيين إمّا لأن أحدهما علّة للأخر أو

- لأنهما معلولا آخر ولا ثالث فقسّم الشيخ وجه التلازم إلى ما يكون إحدى من الصورة والهيولى علة للأخرى وإلى ما لا يكون كذلك وحيث لم يكن القابل فاعلا . طلب ذلك من جانب الصورة ونبه على فساد مذهب الجمهور في القسم الثاني وأنه لا يمكن التلازم فيه إلا لارتباط يقتضيه ثالث لهما وذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إماما مع الآخر أو بالآخر .
- ١١٧ في أن افتقار الهيولى إلى الصورة ليس في الماهية ولا في الوجود الذهني ؛ بل في الوجود الخارجي ، وأنها علة للهيولى من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلوم
- ١١٩ ذكر ما أشكل على لفظ مقارنة الهيولى والصورة بأن المقارنة أمر إضافي متأخر عن ذات الهيولى و الصورة فلا ينبغي تعبير المقارنة ، وحمله على التوسع ، أو تأويله بالاتصاف والشيء قد يفتقر في اتصافها إلى متأخر كالعلة المحتاجة إلى اتصافها
- ٢٠ بالجسمية إلى المعلوم المتأخر
- (٢٠) إشارة في أن الصور الجسمية والنوعية للعناصر لا يمكن أن يكون علل مطلقة للهيولى . ولا آلات للمتوسّطات
- ٢٤ شرح السرّ وهو أن المعلوم الواحد بالعدد وهو الهيولى يحتاج إلى علة واحدة بالعدد وليست هي الصورة وحدها فلا بدّ من شيء واحد دائم الوجود مبين لهما إلى الصورة
- ٢٥ (٢١) إشارة في أن الصور الجسمية وما يصحبها لو كانت سببا لقوام الهيولى لسبقتهما في الوجود
- ٢٦ ذكر المقدّمة الأولى وهي أن المتأخّر بالذات أو الزمان عن المتأخّر عن الشيء متأخّر عنه ، والثانية وهي أن ما مع المتأخّر عن ثالث متأخّر عنه من المقدّمات التي نيت عليها الحجّة

ذكر المقدمة الثالثة وهي أن التناهي و التشكل لا يتأخران
عن الجسميّة لأنّها لا تنفكّ عنهما وهما لا يوجدان إلاّ معهما
وهي لا تكون علّة لهما فلا بدّ أن يكونا معها أو يسبقا عليها .

١٢٩ وما فيها من الإشكال و التوجيه

ذكر المقدمة الرابعة وهي أن التشكل و التناهي من توابع
المادّة ، وإقامة الحجّة على المطلوب وهي أن الهيولى متقدّمة
على التناهي والتشكل وهما إمّا مع الجسميّة أو سابقان عليها
كما مرّ فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الجسميّة أو
على ما مع الجسميّة فلا يمكن أن يكون علّة أو واسطة في

١٣٠ وجودها

في أن الصورة لو كانت قوام الهيولى بها لكانت علل ماهيتها

١٣٢ وعلل وجودها سابقاً عليها أيضاً

في أن الصورة لا يمكن أن تكون بوجودها علّة للهيولى لأنّها
من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة ، ولا بما هيّها لأنّ اللوازم
المعلومة للماهية داخلة في الوجود

ذكر ما فسّر الفاضل الشارح كلام الشيخ لدفع ما يوهّم من

١٣٣ اللغو . والإيراد عليه

ذكر ما قيل من أن كلام الشيخ لا تعلق له بالمطلوب و تأويله
برفع إشكال ربما يورد في المورد والردّ عليه . وإدخاله في تتميم

١٣٤ البرهان

١٣٧ ذكر ما يلزم من الخلف لو كانت الصورة علّة أو واسطة .

١٣٨ (٢٢) وهمّ وتنبيه في سؤال على الفصل السابق

الوهم هو أن الصورة لا يستوى وجودها إلاّ بالتناهي والتشكل

أو معهما و محتاجان إلى الهيولى فتكون الصورة محتاجة

• إليها

والتمييز هو الفرق بين الصورة بما هي صورة فتكون متقدمة

• شريكة علّة . و بما هي مشخصة فيكون متأخرة

(٢٣) إشارة في إبطال القسم الثاني من الأقسام الأربعة و هو أن الهيولى

يتمتع تقدّمها على الصورة العنصرية من حيث هي متقدمة على

١٣٩ الهيولى و كيفية تقدّمها

ذكر ما قيل في تفسير الفصل وهو أنه في بيان عدم تأخر الصور

• التي يمكن زوالها

بيان كيفية تقدّم الصورة و امتناع تقدّم الهيولى عليها لأن

الصورة متقدمة والعكس يوجب الدور . وأنّها لو كانت مقيمة

١٤٠ للصورة لكانت متقدمة بالذات أو الزمان . وهو محال

١٤٣ (٢٤) إشارة في إبطال القسم الرابع

في إمتناع أن يكون شيء يقيم كلّ واحدة من الهيولى والصورة

• بالأخر

في إمتناع أن يكون شيء يقيم كلّ واحدة من الهيولى والصورة

١٤٤ مع الآخر

في تعيين أن تكون الصورة شريكة علّة للهيولى بعد ما ثبت

١٤٦ بطلان الأقسام

١٤٧ تمهيد الكلام للبحث عن ما يشارك الصورة في العلّة

• (٢٥) إشارة في تحقيق سبب الأصل المشارك للصورة في العلّة

في سبب تسمية الذي يشارك الصورة بالسبب الأصل ، وما يعينها

بتعقيب الصور بالمعين . وأنّ الأولى قد يسمّى عقلاً . وردّ من

١٤٨ حمل المعين على الحركة المفيدة للإستعداد

- في كيفية تشخيص كل واحدة من الهيولى و الصورة بالأخرى
 ١٥٠ و الإعتراض بالدور ، و الرد على ما يمكن أن يجاب عنه
 (٢٦) وهم وتنبية في أن الهيولى و الصورة متلازمتان في الرفع من جهة
 ١٥٢ الزمان لا الذات
 (٢٧) تذييب في بيان أن الفلكيات كالعنصريّات في تقدّم الصورة وبيان
 ١٥٣ تفاوت الحال بينهما
 ١٥٤ (٢٨) تنبيه في البحث عن المقادير
 تقسيم الكم المتّصل القار إلى ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، و
 البسيط ، وما يتّصل به من غير جنسه . و تعريف كل واحدة
 منها
 في كيفية استلزام المقادير بعضها ببعض ، وأنّ الجسم يلزمه
 ١٥٧ السطح من حيث يلزمه التاهي
 بيان أن لزوم الخط للسطح و النقطة للخط أيضاً من حيث
 ١٦٠ التناهي
 ١٦٢ بيان كيفية ترتب المقادير في الوجود
 (٢٩) تنبيه في امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية
 في أن تعلق الفصل بالمقادير وابتناء الفصل الآتي على امتناع
 التداخل أوجب إيراد الفصل
 ١٦٤ (٣٠) إشارة في بيان إبطال الخلاء
 في إبطال القول بالخلاء بمعنى أنّه لا شيء محض ، و الفرق بين
 البعد المفقور والخلاء
 (٣١) تنبيه في إبطال القول الثاني في معنى الخلاء وهو أنّه بعد بلا مادة
 ١٦٥ في أن بعد ما أن البعد المتّصل لا يقوم بلا مادة ، و الأبعاد
 الجسميّة لا تتداخل فيجب أن يكون الخلاء بعداً ذا مادة
 ١٦٦

(٣٢) إشارة في إثبات الجهات

في أن تناسب الجهة للمكان ، والخلاء قد يظالمكان ، وأنتها
تعرض النهايات . أوجب إيراد الفصل ؛ والإستدلال على وجود
الجهة بأن المتحرك يقصدها ، وكذلك يشار إليها . ولا يشار

١٦٧ ولا يقصد ما ليس بموجود

• (٣٣) إشارة في بيان أن الجهات ذوات أوضاع وليست من المعقولات

• (٣٤) إشارة في بيان ماهية الجهة

في أن تأخير البحث عن حقيقة الجهة بمقتضى السطح لأن البحث
عن اللية مقدّم على البحث عن الماهية ، وذكر الإيراد في

١٦٨ الموضوع والجواب عنه

(٣٥) وهم وتنبيه في بيان الشك في كبرى القياس الذي ثبت به الجهات

٦٩ والجواب عنه

(النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية . وفصوله)

(سبع و عشرون)

ترجمة عشر منها [إشارة] وهى (١) (٢) (٣) (٥) (٦) (٨)

(١١) (١٢) (١٥) (١٧)

وترجمة واحدة منها [إشارة وتنبيه] وهى (٢٢)

وترجمة تسع منها [تنبيه] وهى (٧) (١٣) (١٤) (١٨) (١٩)

(٢٠) (٢١) (٢٣)

وترجمة أربع منها [وهم وتنبيه] وهى (١٠) (١٦) (٢٤) (٢٥)

وترجمة واحدة منها [تذييب] وهى (٤)

وترجمة واحدة منها [تذكير] وهى (٩)

وترجمة واحدة منها [نكتة] وهى (٦)

١٠ (١) إشارة في إثبات جسم محدّد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة

- في أن الجهات ست باعتبار قيام بعض الإمتدادات على بعض
- وغير متناهية بغير ذلك الإعتبار
- ذكر ما قيل من أن حصر الجهات مشهورى . ليس بحق . وأن
- المكرة جهات لاتتناهى . وللمضلعات عدد حدودها والجواب عنه
- ١٧٢
- تقسيم الجهات إلى ما يتبدل بالفرض وإلى غيره
- ١٧٤ (٢) إشارة في بيان أن المحدد للجهات واحد
- في أن تعيين وضع الجهتين إمتاماً في متشابه أو مختلف ، وإبطال
- الأول ، وأن الثانى إمتاماً جسم أو جسمان والواحد تحد دمن
- حيث هو واحد أولاً من حيث هو واحد ، وإبطال الواحد من
- حيث هو واحد ، ثم إبطال ما إذا كان المختلف جسمين بما
- يتصور له من الصور . فتعين أن يكون المحدد واحداً محيطا
- ١٧٧
- (٣) إشارة في بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وبيان
- تقدّمه على ما تجوز عليها
- ١٨١
- في أن ما تجوز عليه الحركة الأينية يجب أن يكون في حالتي
- المفارقة القسريّة عن موضعه ومما ودته الطبيعية إليه ذا جهة
- يتحرّك فيها ، وتحديد الجهة لا يكون بذلك الجسم بل بجسم
- آخر علّة لجهة ذلك الجسم فهو لا يصحّ منه الحركة
- (٤) تذييب في بيان سائر أحوال محدّد الجهات
- ١٨٤
- تحقيق معنى الموضع والوضع
- ١٨٥
- في أن المحيط المطلق لا موضع له وله وضع ، وغيره فله الموضع
- والوضع ، والمحدّد إمتاماً محيط مطلق وإمتاماً محيط بذوات الجهة
- محاط بغيره . فعلى الأول له الوضع دون الموضع وعلى الثانى له
- الوضع والموضع
- ١٨٦
- تقريب إن المحدّد هو المحيط المطلق

- ذكر ما قيل من الشك في كون المحدد هو المحيط المطلق
 ١٨٨ والجواب عنه
- ١٩٠ في أن المحدد الأول خليق في ترتيب الإبداع بالتقدم
 في أن المحدد الأول بسيط لاجزاء له إلا بالفرض ، وأن نسبة
 الأجزاء المفروضة متشابهة بنسبة بعضها إلى بعض وإلى
 ١٩١ المركز
- (٥) إشارة في بيان حال البساط من الأجسام
- بيان معنى الطبيعة وأنها مبدء أول لحركة ما يكون فيه و
 سكونه بالذات لا بالعرض ، وتوضيح ذلك ، وما يزداد في هذا
 التعريف من سائر القيود ومعنى النفس والقوة والفرق
 ١٩٣ بينها
- في أن اقتضاء الطبيعة الواحدة من كل جنس من الأعراض
 ١٩٦ لا يختلف باختلاف الأوقات والأحوال إلا لمانع
 الإشكال على اقتضاء الطبيعة الواحدة باحتمال قوة تصدر عنها
 ١٩٧ المختلف والجواب عنه
- (٦) إشارة في أن الجسم مطلقاً غير محدد الجهات لا يخلو عن موضع
 • وشكل وأن فيه طبيعة تقتضي ذلك
- في أن الوضع بالطبع مختلف في الأجسام والشكل متشابه
 بالطبع وسائر الأعراض يؤول إلى التشابه والاختلاف . ولذا
 ١٩٨ خص الفصل بالموضع والشكل
- تفصيل القول في اقتضاء كل جسم الموضع ، وأن طبيعة البساط
 منه لا تقتضي إلا مكاناً واحداً ، والمركب لا يختص بمكان في
 ٢٠١ الإبداع وإنما هو ما يقتضيه الغالب فيه

- تفصيل القول في اقتضاء كل جسم الشكل وذلك في البسيط ، و
- ٢٠٣ المركب تختلف باختلاف الأنواع
- الإشكال بأنه كما أن اختلاف أماكن البسائط دال على
- اختلاف الطبائع فليكن تشابه الأشكال دالاً على اشتراك
- ٢٠٤ الطبائع والجواب عنه
- ذكر ما قيل من أن عدم اقتضاء الفلك الوضع المعين مع امتناع
- خلوه عن مطلقة يوجب جواز اقتضاء الأجسام مطلق المواضع
- ٢٠٥ والأشكال من دون تعيينها والجواب عنه
- ذكر ما قيل من النقص بمتهمات الأفلاك وبأن اقتضاء القوة
- المصورة وهي بسيطة إن كان محلها بسيطاً يوجب شكل الحيوان
- كرة وإن كان مركباً يوجب أن يكون مجموع كرات بعدد
- البسائط التي في المحل المركب ، وإما مركبة فإن كانت في
- محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستعداد
- فليكن ذلك مع طبائع البسائط وإن لم يكن كان الحيوان
- ٢٠٧ مجموع كرات . والجواب عنهما
- ٢٠٨ (٧) تنبيه في إثبات الميل وبيان أحواله
- في بيان سبب احتياج محرك الجسم إلى الميل وأن ذلك
- محسوس في الحركة الأينية .
- في أن الميل تنقسم إلى انقسام الحركة فما من طباع المتحرك :
- ٢١٢ منه ما من الطبيعة ، ومنه ما من النفس ، ومنه من قاسر خارج
- في بيان امتناع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد كما
- هو الشأن في الحركة
- في أن الميل الطبيعي نحو الجهة الطبيعية وعند القرار فيها و
- ٢١٥ العود إليها يبطل الميل

- ٢١٦ بيان حال الميلين عند تعارض السببين
- (٨) إشارة في بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدء
- ميل ما بالطبع
- ٢١٧ بيان أن الطول في المسافة و الفصر في الزمان بازاء السرعة و
- مقابلهما بازا البطء
- في أن النفس في الحركة النفسانية تحدّد حال الحركة ، و
- ينبعث عنها الميل بحسبها ، ومنه الحركة السريعة و البطيئة ، و
- ٢١٨ في غير النفسانية تحتاج إلى المحدّد
- ٢٢٠ بيان الإستدلال وذكر ما أورد عليه و الجواب عنه
- (٩) تذكير في نفى الزمان الذي لا يتقسم لكي يحفظ النسبته حتى تتمّ
- ٢٢٦ الحجة
- (١٠) وهم و تنبيه في إيراد الشكّ على اقتضاء الجسم الموضع و الشكل
- بالطبع لجواز الاقتضاء بتخصيص محدث الأجسام أو غيره و
- الجواب عنه
- (١١) إشارة في بيان إمكان افتقال الجسم عن الموضع و الموضع باعتبار طبعه
- ٢٢٩ لأنّهما من الأحوال المحصلة بحسب العلل الفاعلية
- ٢٣٠ في تمهيد أصل لإثبات مبدء ميل مستدير
- (١٢) إشارة في إثبات مبدء ميل مستدير محدّد الجهات
- في أنّ الوضع في الأجزاء المفروضة في المحدّد حيث لم يجب
- فيجوز الإتيان عنه فيكون فيه مبدء ميل ، و حيث يمتنع
- الحركة المستقيمة على المحدّد فليكن للمستديرة
- ذكر ما أورد الفاضل الشارح من الحجة و الاعتراضات ثم
- ٢٣١ الجواب عنها
- ٢٣٤ (١٣) تنبيه في معنى الوضع المتبدّل

- (١٤) تنبيه في أن تبدل النسبة لا يجب عند المتحرّك على الإطلاق بل بشرط ما
- (١٥) إشارة في أن كلّ ما يجوز عليه الكون و الفساد ففيه مبدء ميل
- ٢٣٥ مستقيم
-
- ٢٣٦ في بيان ما يتنى عليه المسئلة
- في بيان المسئلة على الوجه الكلّي
- (١٦) وهم تنبيه في إيراد الشكّ في وحبوب الإبتقال على الكائن الفاسد
- ٢٣٧ بإمكان التكوّن من دونه والجواب عنه
- (١٧) إشارة مشتملة على مسلتين إحداهما كليّة والآخر جزئية
- بيان المسئلة الكليّة و هي أن ما في طبعه ميل مستدير يمنع
- ٢٢٨ أن يقتضى المستقيم في حال وجود المستدير وفي غير حاله
- بيان المسئلة الجزئية و هي أن محدّد الجهات لا ميل مستقيم
- ٢٣٩ فيه
- ٢٤٠ الفروع الأربعة المبنيّة على المسئلة
- ٢٤٢ (١٨) تنبيه في الأجسام العنصريّة
- ٢٤٣ إيضاح أحوال الكيفيّات التي تفعل بها الأجسام العنصريّة
- ٢٤٥ إيضاح أحوال الكيفيّات التي تنفعل بها الأجسام العنصريّة
- في أن الأجسام العنصريّة قد تخلو عن غير الملموسة ولا تخلو
- عنها لأنّ غيرها لا يكون إلا بتوسط جسم ولا يتوسط المتوسط
- ٢٥٠ بين نفسه و غيره بخلاف الملموسة
- ٢٥١ (١٩) تنبيه في أن العناصر أربعة
- في أن الفصل يشتمل على الإستدلال باعتبار أن العناصر
- استقسات المركّبات ، وبيان كيفيّاتها الظاهرة
- بيان اتصاف الأجسام العنصريّة بالكيفيّات الخفيّة والإستدلال
- ٢٥٣ عليها

- بيان تباين مصادر الكيفيات من ناحية اختلاف الآثار ، وأن
 الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
 ٢٥٥ (٢٠) تنبيه في إبطال احتمال عدم ميل جزئيات العناصر إلى أمكنه
 الكليات بالطبع
 • (٢١) تنبيه في إثبات الكون و الفساد في العناصر ، و الاستدلال به على
 اشتراكها في الهيمولي
 ٢٥٦ في أن فرض التغير بين كل واحدة من العناصر الأربعة وبين
 كل واحدة من الثلاثة الباقية يوجب أن يكون أنواع الكون
 و الفساد اثني عشر لكن الواقع منها ما يكون بين المتجاورين
 والواقع بين المتجاورة ازدواجات ثلاثة و كل ازدواج على نوعين
 متعاكسين . فاذن الأنواع الأولى ستة
 ٢٥٧ البحث في الازدواج بين الهواء والماء و هو على نوعين ، والشيخ
 اقتصر منهما على نوع واحد لكفايته في المطلوب واستشهد عليه
 بشيئين
 ٢٥٨ الإشتهاد الأول بالندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد
 بالجمد
 ٢٥٩ الإشتهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلال الجبال النخ
 اعتراض الفاضل الشارح على الإشتهاد الأول و الجواب
 عنه
 ٢٦٢ البحث في الإزدواج بين الهواء والنار و هو على نوعين ، والشيخ
 اقتصر على صيرورة الهواء ناراً لظهور العكس
 • البحث في الإزدواج بين الماء و الأرض و هو على نوعين ، و
 شرح كل واحد منهما
 ٢٦٣

- (٢٢) إشارة وتنبيه في البحث عن العناصر من حيث هي أركان العالم ، و
٢٦٤ بيان حال أمكنتها في النضد و الترتيب
في أن العالم يتمّ بالعناصر الأربعة وهي الأركان الأول ، و
أن ذوات الحركة المستقيمة أربعة خفيفة و ثقيلة مطلقة و غير
مطلقة .
٢٦٧ في أن العناصر هي التي تنحلّ إليها المركّبات وتتركّب منها
٢٦٨ (٢٣) تنبيه في بيان كيفية تولّد المركّبات من الأصول الأربعة
في أن المركّبات ثلاثة باعتبار مالها من الصور ، وأن الصور
كمالات مختلفة الآثار ، وتقسم الكمال إلى الممنوع وإلى غيره ،
وأن كلّ واحدة من الثلاثة جنس لأنواع و تحت كلّ نوع
٢٦٩ أصناف و تحت كلّ صنف أشخاص ولا حصر لكل واحد منها
في الفرق بين الصور التي هي كمالات أول و بين الكيفيات التي
هي كمالات ثانية ، و بيان سبب الاحتياج إلى ذلك ، و الاستدلال
٢٧١ على الفرق بحجج ثلاثة
الحجّة الأولى تبدّل الكيفية الاتصالية و الفعلية و انحفاظ
٢٧٢ الصورة
الحجّة الثانية اشتداد الصورة وضعفها بخلاف الكيفية وهي
٢٧٣ أعمّ من الأولى
الحجّة الثالثة الفرق بين الصور و الأعراض ، والكيفية عرض
٢٧٤ وهي أعمّ من الأولين
في أن الصورة والطبايع و القوى شيء واحد و الاختلاف بالاعتبار
في إبطال مذهب القائلين بأنّ البسائط الممتزجة المنفصلة بعضها
عن بعض لا يكون لأحد منها الصورة الخاصة
٢٧٥ في تحقيق ماهيّة الأنواع

- في أن العناصر إذا امتزجت و تفاعلت يفعل كل واحد منها
بصورته وينفعل في كَيْفِيَّتِهِ ، وأن المزاج هي الكَيْفِيَّةُ المتوسطة
الحاصلة من استحالة العناصر في الكَيْفِيَّاتِ المستفادة
٢٧٦
الإشكال على حمل التضاد على الحقيقي بعدم اشتماله للمزاج
الثاني قد انكسرت كَيْفِيَّاتُهَا بحسب المزاج الأول ووجوب حملها
٢٧٦ على التخالف
الإشكال في أن أمر المزاج مبنى على الإستحالة ولم يبينه
٢٧٧ الشيخ إلا في البعض ، والجواب عنه
الإشكال على كون الصور فاعلة بذاتها لا بالكَيْفِيَّةِ ، وانفعال
الكَيْفِيَّةِ الفعلية و الجواب عنه
•
(٢٤) وهم وتنبية في إبطال مذهب القائلين بالورود المنكرين الإستحالة
٢٧٨ في الكَيْفِيَّةِ و الصورة
الإستدلال الأول على الاستحالة بالسخونة من دون وصول
٢٧٩ النار
الإستدلال الثاني على الإستحالة بعدم الفرق بين المسخن في
المستحصف والمتخلخل
الإستدلال الثالث على الإستحالة بإسخان ما في الاناء الممتلئ
٢٨٠ المصموم مع أن التداخل محال
الإستدلال الرابع على الإستحالة والكون معاً بوضع القماقم
الممتلية المشدودة على النار
•
الإستدلال الخامس على الإستحالة بتبريد الجمد ما يوضع عليه
• مع عدم القاسر لتصعد الأجزاء وعدم اقتضاء الطبع
(٢٥) وهم وتنبية في إبطال مذهب القائلين بالبروز

- (٢٦) نكتة في أن النار الصرفة شفاقة غير مرئية وإنما هي مرئية لتعلقها
 ٢٨٣ بأجزاء أرضية
 الاستدلال على أن النار غير مرئية إلا لتعلقها بأجزاء أرضية
 ٢٨٤ بعدم الظل للنار القوية المحيطة للأجزاء الأرضية
 الإشكال على عدم الظل بأن شكل الشعلة مخروطية فالأجزاء
 منتشرة في قاعدته وتجتمع في رأسه ، والجواب عنه بأنه ربما
 لا يكون مخروطية
 في أن الدخان إذا بلغ الطبقة الحارة تشتعل و تحيل النار
 أجزائه الأرضية فشففت وغابت فظن أنها طفت
 في أن السبب لانطفاء النار استحالتها هواء وانفصال الأرضية
 عنها
 ٢٨٥ (٢٧) تنبيه في بيان حكمة الصانع في خلق الأصول والأمزجة واختصاص
 ٢٨٦ كل منها بنوع

النمط الثالث في النفس الأرضية والسموية وفصوله ثلاثون

ترجمة أربع عشر منها [إشارة] وهي (٥) (٦) (٧) (٩) (١٠) (١١)

(١٣) (١٤) (١٥) (١٨) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٨)

وترجمة ثمان منها [تنبيه] وهي (١) (٢) (٣) (٨) (١٢) (٢١)

(٢٣) (٢٩)

وترجمة خمس منها [وهم وتنبيه] وهي (٤) (١٦) (١٧) (١٩)

(٢٠)

وترجمة واحدة منها [تكملة] وهي (٢٢)

وترجمة واحدة منها [مقدمة] وهي (٢٧)

وترجمة واحدة منها [موعده وتنبيه] وهي (٣٠)

- في بيان المعنى المشترك بين نفسى الأرضية و السماوية وما
 ٢٩٠ ينضاف إليه لتحصل كل واحدة منهما
- ١٩١ (١) تنبيه في وجود النفس الإنسانية
 في أن الكامل الإدراك وغيره لا يفعل عن وجود ذاته ، وأن أول
 الإدراكات على الإطلاق و أوضحها هو إدراك الإنسان
 ٢٩٢ نفسه
- ٢٩٤ (٢) تنبيه في أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه
- ٢٩٥ (٣) تنبيه في بيان أن النفس الإنسانية ليست محسوسة
 في أن المدرك ليس من ظواهر البدن ولا من أعضائه الباطنة ،
 • وإنما هو ليس بمحسوس ولا ما يشبهه
- (٤) وهم وتنبيه في أن إثبات الذات لا يكون بمعلوماته التي هي أفعالها
 ٢٩٦ و آثارها
- (٥) إشارة في إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية و المزاج
 ٢٩٩ الاستدلال بالحركة الإرادية على وجود النفس
- ٣٠١ الاستدلال بوجود المزاج نفسه و بقاءه على وجود النفس
 في أن أصل القوى المحركة و المدركة و الحافظة للمزاج
 ٣٠٢ شئ آخر هو النفس . و ذلك نتيجة الاستدلال
 في سبب اختيار الشيخ من أفعال النفس للاستدلال على أنه
 غير الجسمية و المزاج الحركة و الإدراك ، و بيان أنه وقع
 ٣٠٣ إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد
 إيراد النقض على القول بأن النفس هي صورة للحيوان جامعة
 • لاستقسطه ؛ والجامعة لها متقدم على المزاج . والجواب عنه
- (٦) إشارة في بيان وحدة ما أثبت بالحركة و الإدراك و حفظ المزاج
 ٣٠٥ في أن ما يصدر عن النفس من الأفعال التي تصدر عنها المتقابلات

- قوى من حيث هي مبدء التغيرات ، وفروع لها من حيث تفعل إذا
 ٣٠٦ استعملتها
 ٣٠٧ في بيان كيفية تأثر النفس عن البدن
 . في بيان كيفية تأثر البدن عن النفس
 . في قابلية الكيفيات للشدة والضعف في الجانبين
 ٣٠٨ (٧) إشادة في بيان أحوال قوى النفس
 . في بيان معنى الإدراك
 ٣١٠ بيان ما يعرض الإدراك والمدرك من الإقسامات
 ٤١٣ ذكر ما قيل في بيان ماهية الإدراك
 في أن ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للإدراك ولذلك أورد فيه
 ٣١٤ ذكر المدرك
 ٣١٥ ذكر ما للفاضل الشارح من الإشكال في الموضع والجواب عنه
 ذكر ما للفاضل الشارح من الحجج بعد الغمض عن ما أورد من
 ٣١٩ الإشكال . والنقض عليها
 ٣٢٢ في ذكر بعض ما على الموضع من الإشكال والجواب عنه
 . (٨) تنبيه في بيان أنواع الإدراك ومراتبها
 ٣٢٣ بيان أن أنواع الإدراك أربعة ، وتعريف كل واحدة منها
 في أن الإدراك مترتبة في التجريد ، وبيان مالها الشروط وما
 ليس لها شرط ، وبيان مالكل واحد منها من النزع عما ينضاف
 ٣٢٤ مما يقتضى الجزئية ، وعما تستلزم المادة من الأحوال
 ٣٢٥ في ما قيل في المورد من الإشكال والجواب عنه
 ٣٢٧ في أن ما هو غير مادي فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد
 في أن الموجود إما من شأنه أن يكون عاقلا أولا ، وكذلك
 ٣٢٩ إما من شأنه أن يكون معقولا بذاته أولا

(٩) إشارة في إثبات القوى المدركة وأحوالها ٣٢١

في بيان إثبات القوى الباطنة الحيوانية وتغايرها و الإشارة إلى مواضعها

في أن القوى المذكورة مدركة أو معينة ، و المدركة مدركة للصورة أو المعاني ، والمعينة إما معينة بالحفظ أو التصرف ، والمعينة بالحفظ إما لمدرک الصور أو المعاني

في إثبات الحس المشترك و الخيال ، و الاستدلال على كل

واحد منهما مفرداً وعلى وجودهما معاً بالشركة ٣٣٣
في بيان الاستدلال على الحس المشترك منفرداً ، والأشكال عليه
و الجواب عنه

في بيان الاستدلال على الخيال منفرداً ، والأشكال عليه والجواب

عنه ٣٣٥

في بيان الاستدلال المشترك على وجودهما معاً ، و الأشكال

عليه والجواب عنه ٣٣٨

في إثبات الوهم والحافظة ٣٤١

في أن لكل قوة من القوى المذكورة آلة جسمانية خاصة و اسم خاص ، وذكر القوة الأولى والثانية وآلتهما

ذكر القوة الثالثة وآلتهما و أن تلك القوى تخدمها فيها قوة ٣٤٥
رابعة

في أن من القوى قوة خامسة و هي الذاكرة تحفظ المعاني و

تعين الوهم بالحفظ ، وذكر ما فيه من الأشكال و الجواب عنه ٣٤٦
في أن التجايف الثلاثة مواضع ثلاثة من القوى عند الأطباء

وأسقطوا قوة الوهم ٣٤٩

تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بمواضع القوى ، وتنبيه على

حكمة الباري في الترتيب بينها ٣٥٠

(١٠) إشارة في ذكر القوى التي يختصّ الإنسان بها ٣٥١

في تقسيم قوى النفس إلى ما يؤثر في البدن و هو العقل العملي
وإلى ما يتأثر عمّا هو فوقها وهي العقل النظريّ ، وشرح القسم
الأوّل ٣٥٢

(١١) إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الإستكمال ٣٥٣

في أنّ اعتبار كمال النفس بالقوّة و الفعل مع اختلاف القوّة
في الشدّة و الضعف أوجب تقسيم العقل بالهيولي ، و الملكة
و الفعل ، والمستفاد . وشرح كلّ واحدة منها ٣٥٤

تطبيق ما لالإنسان من القوى بحسب مراتبها على الآية الموردة
في التنزيل لنور الله تعالى

(١٢) تنبيه في بيان ما تنتقل النفس به من المعقولات الأولى إلى الثانية ٣٥٨

في تعريف كلّ واحد من الفكر والحدس

في إمكان الوجود القوّة القدسيّة ٣٦٠

في إثبات العقل الفعال و بيان كيفية إفراضة المعقولات على

النفوس ٣٦١

في بيان الفرق بين الذهول والنسيان بافتقار الثاني إلى تجشّم
كسب جديد وغنى الأوّل منه فيجب أن تكون خزانة حافظة
وهي لا يمكن أن تكون نفساً ولا جسمانياً ، والعقلية غير قابلة

للتقسيم فإذن موجود ترسم فيه صور المعقولات و هو العقل
الفعال بيان احتمال أجسامنا و قوى أجسامنا للتجزّي فيه

المدرّك والحافظ ٣٦٣

في بيان عدم احتمال العقل للتجزّي و إثبات الجوهر المفارق

الذي ترسم فيه صور المعقولات ٣٦٤

- بيان حالة الذهول و النسيان وما به الإختلاف من السبب
- ٣٦٧ (١٣) إشارة في بيان العلّة الموجودة لمملكة اتصال النفس بالعقل الفعّال
- ٣٦٧ (١٤) إشارة في بيان كيفية حصول اتصال النفس بالعقل الفعّال
- الوجه الأوّل لبيان كيفية الحصول
- ٣٦٨ الوجه الثاني لبيان كيفية الحصول
- (١٥) إشارة في بيان أنّ النفس الناطقة وبالجملّة كل جوهر عاقل ليس
- بجسم ولا جسمانيّ وبالجملّة ليس بذى وضع
- ٣٦٩ في بيان الحال الذي لا ينقسم بانقسامه المحلّ والذي ينقسم
- ٣٧٠ في بيان المحلّ الذي لا ينقسم بانقسامه الحالّ والذي ينقسم
- ٣٧١ تقرير الحجّة على أنّ النفس ليس بجسم ولا بذى وضع
- (١٦) وهم وتنبيه في بيان فساد أن تقبل الصورة العقلية القسمة الوهميّة
- ٣٧٣ فتحلّ في جسم تنقسم بانقسامه
- تقرير الفساد لوجوب تشابه كلّ قسم من المعقول المنقسم للمجموع .
- فإذن إمّا أن يكون كلّ جسم شرطاً في كون المعقول معقولاً
- أولاً ، و على الأوّل لا يكون كلّ واحد منهما معقولاً بخلاف
- الثاني والأوّل باطل بوجوه ثلاثة ، والثاني باطل أيضاً بالخلف
- ٣٧٤ من جهة مقارنة القسمة ، ومن جهة مقارنة ما يقبل القسمة
- في بيان وجوب حلول الصورة الحسيّة و الخياليّة في الجسم
- ٣٧٧ وما يتبعه
- ٣٧٨ دُكر ما في المورد من الاعتراض و الجواب عنه
- (١٧) وهمّ وتنبيه في بيان فساد أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات
- ٣٨٠ لها
- في أنّ قسمة الكلّي إلى الجزئيات بإضافة زوائد إليه ، والزوائد
- مقومات لها أولاً ، وعلى الأوّل فصول وعلى الثاني إمّا أن

- يقبل الشركة أولا ، وعلى الأول أصناف ، وعلى الثاني
 أشخاص .
- ٣٨١ تحقيق الحق في مايجوز على الصور العقلية من القسمة
- (١٨) إشارة في بيان أن كل عاقل فهو معقول و أن كل معقول قائم
- ٣٨٢ بذاته فهو عاقل
- ٣٨٣ في بيان أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان
- ٣٨٤ في بيان ما يشترط في عاقلية كل معقول
- في أن ما يقارن المادة و لواحقها يجب تجريده في مقارنة
 الصورة العقلية و إن كانت حقيقة مسلمة غير قائمة بغيره
- ٣٨٥ لم يمتنع عليه بحسب ذاته
- في بيان مافسر الفاضل الشارح كلام الشيخ في المورد ، وبيان
- ٣٨٦ اعتراضاته على ما فسر برأيه ، والإشكال عليه والجواب عنها
- ٣٩١ (١٩) وهم وتنبيه في السؤال عن العلة المقتضية للإشتراط في الفصل المتقدم
- ٣٩٢ تحقيق العلة المقتضية ودفع ما يوهم في الموضوع من الإشكال
- (٢٠) وهم وتنبيه في دفع ما يوهم من أن للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند
- ٣٩٥ القيام بالغير ، أو مانع يوجد عند القيام بالذات
- تقريب الدفع بأن استعداد المقارنة قد يحصل عند القيام بالقوة
- العاقلة فقط وقد يكون عند القيام بالذات أيضا غير منفك عن
- الماهية النوعية ، و الأول يحصل مع المقارنة أو بعدها أو
- قبلها ، وعلى الثاني الشك ساقط و الأول و الثاني من
- ٣٩٧ الأول باطل ، والثالث يؤل ، إلى ثاني القسمين
- الإشكال بأن المعنى المشترك الجنس المقارن للفصل لا يستعد
- لمقارنة آخر فلتكن الماهية المعقولة عند قيامها بالقوة العاقلة
- ٤٠٢ مستعدة وعند قيامها بذاتها غير مستعدة و الجواب عنه

- (٢١) تنبيه في التذكير بما بيّنة في الفعول المتقدمة و بهذا الفصل قد تمّ
- ٤٠٣ البحث عن إدراك النفس
- (٢٢) تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس
- ٤٠٤
- (٢٣) تنبيه في تمهيد للبحث عن القوى النفسانية التي تصدر عنها الأعمال
- والحركات
- (٢٤) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس النباتية من الحركات التي بها
- الأفعال المختلفة ، وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال
- في أنّ للنفس النباتية ثلاث قوى ، والاستدلال عليها بمالكل
- ٤٠٥ واحد منها من الفعل
- في أنّ القوة الأولى وهي الغذائية وخواصها الأربعة متقدمة
- ٤٠٨ على الباقية لتقدّم فعلها على أفعالها
- في بيان القوة الثانية وهي المنمية ، والفرق بينها وبين
- الإسمان
- في بيان القوة الثالثة وهي المولدة ، وهي مولدة ومصورة و
- ٤٠٩ الأولى محصلة ومفصلة
- في أنّ النامية تقف أولاً ثمّ المولدة بعدها و الغذائية عمالة
- ٤٠٩ إلى الأجل
- (٢٥) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس الحيوانية من
- ٤١١ الحركات التي بها الأفعال المختلفة الإرادية وإلى مبادئها
- في أنّ للحركات التي تنسب إلى الحيوان مبادئ أربعة مترتبة
- وهي المدركة والشوق والاجتماع والمنبئة ، وأنّ أبعدها عن
- الحركات المدركة ، وأقربها المنبئة ، وعن قوة الشوق تنبعث
- الاجتماع

- (٢٦) إشارة في بيان أن الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس
 ٤١٢ فلكية لامن طبيعة و الفرق بين النفس الفلكية و الطبيعة
 (٢٧) مقدمة لإثبات النفوس الفلكية
 (٢٨) إشارة في أن نفس الفلك ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية و
 ٤١٤ أن المباشر للتحريك ذو إرادة عقلية
 ٤١٦ في تفسير السر الذي أشار إليه الشيخ
 (٢٩) تنبيه في بيان أن النفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضا
 ٤١٧ ذات إرادة جزئية
 دفع ما يمكن أن يقع من الشك وهو أن للحيوان إرادة كلية
 ٤١٩ تصدر عنها الفعل الجزئي
 الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود
 الإرادة الجزئية ، وبيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة
 الجزئية مبادئ الحركات الجزئية
 في أن سائر الأفعال الجزئية تصدر عن الإرادة الكلية بانضمام
 ٤٢٠ أمر جزئي إليه
 (٣٠) موعده وتنبيه في بيان ماهو لذاته غاية حصول الوضع الكلي الذي
 ٤٢٥ هو غاية الحركة الفلكية